POLIROM

Mihai Valentin Vladimirescu

O istorie a Bibliei ebraice



Plural Religie

Mihai Valentin Vladimirescu (n. 1977) este doctor în teologie, lector la catedra istorico-biblică a Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova. A urmat cursuri postuniversitare pe teme de civilizație greacă și ebraică la universități din Europa și Israel. Este redactor corespondent la revista *Studii teologice* și autorul a numeroase studii, recenzii și traduceri.

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iași, B-dul Carol I nr. 4 ; P.O. BOX 266, 700506
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33 , O.P. 37;
P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

VLADIMIRESCU, MIHAI VALENTIN

O istorie a Bibliei ebraice / Mihai Valentin Vladimirescu. – **Iași:** Polirom, 2006

ISBN (10): 973-46-0407-4
ISBN (13): 978-973-46-0407-4

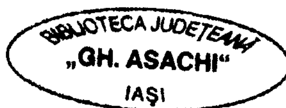
22=411.16

Printed in ROMANIA

Mihai Valentin Vladimirescu

O istorie a Bibliei ebraice

Prefață de Adrian Schenker



POLIROM
2006

Prefață

Studiile de istorie a textului biblic al Vechiului și Noului Testament nu sunt numeroase în Bisericile ortodoxe. Și totuși, ele țin la mare preț ediția greacă a Septuagintei. Aceasta este cea lăudată în sfânta liturghie, fiind tradusă în diferitele limbi vorbite în lumea ortodoxă. În aceste condiții, întrebarea este cât se poate de firească: care este raportul Septuagintei cu originalul ebraic al Vechiului Testament? Din ce motive a fost acesta tradus în greacă? Este Septuaginta citată de Părinții Bisericii aceeași cu cea pe care o citim și astăzi? De ce Sfântul Ioan Gură de Aur, dar și Sfântul Vasile, Sfântul Chiril din Alexandria și alți doctori ai Bisericii primelor secole citează, în comentariile lor la psalmi și la alte cărți ale Scripturii, pe lângă Septuaginta, celelalte traduceri în greaca veche – cea a lui Aquila, a lui Symmachos, a lui Theodotion și altele? De ce Bisericile ortodoxe din Orient care țin de Biserica Antiohiei nu citesc Septuaginta sau o traducere veche a sa, ci o Biblie în siriacă, numită Simpla (*Peșitta*), tradusă direct din ebraică, iar textul lor din Vechiul Testament nu coincide în toate punctele cu textul Septuagintei?

Iată câteva dintre întrebările cu care ne confruntăm inevitabil atunci când privim Sfânta Scriptură citită în Bisericile ortodoxe, acum și în trecut. Aceste întrebări constituie domeniile de studiu al textului biblic al Vechiului Testament. Ar exista, de altfel, întrebări similare pentru Noul Testament. Se observă imediat că sunt chestiuni strâns legate de istoria Bisericilor și a teologiei Sfinților Părinți. Și totuși, puține studii le-au fost consacrate, mai ales în lumea ortodoxă. Mihai

Vladimirescu face astfel operă de pionierat publicând în România o sinteză a istoriei textului Vechiului Testament și făcând, cu siguranță, un mare serviciu teologilor români, fie ei studenți sau teologi experimentați, oferindu-le o introducere solidă în acest domeniu de studii. El a dobândit o formație de valoare în acest domeniu în general ignorat de cercetările teologice. Am avut privilegiul și bucuria de a-l avea student la Universitatea din Fribourg, Elveția, unde istoria textului biblic devenise o specialitate odată cu activitatea de catedră și cu lucrările regretatului părinte Dominique Barthélemy. Studiul textului venerabil al Septuagintei, în limba originară și în cele ale vechilor traduceri în coptă, etiopiană, armeană, georgiană, slavonă și latină, și în evoluția pe care a cunoscut-o de-a lungul istoriei transmiterii sale, face în aceeași măsură parte din istoria textului ca și examinarea originalului ebraic, începând de la formele sale cele mai vechi, printre acestea numărându-se manuscrisele descoperite la Marea Moartă și Pentateuhul samaritean, și până la forma de maturitate din textul masoretic. La acestea se adaugă studiul Bibliei siriace antice, tradusă în primele secole ale erei creștine. Între aceste ediții diferite ale Vechiului Testament raporturile sunt multiple; influențele s-au exercitat de la una la alta. Istoria textului încearcă să le depisteze și să le evidențieze. Urez acestei cărți să aibă parte de cititori numeroși, doritori să-și aprofundeze cunoștințele legate de Sfânta Scriptură, cântată în liturghia Bisericii, meditată în inimile credincioșilor și studiată în lucrările teologilor.

Părintele Adrian Schenker,
profesor de Vechiul Testament,
Universitatea Miséricorde,
Fribourg, septembrie 2005

1

Originile textului biblic

Studiul istoriei textului ebraic al Vechiului Testament a fost determinat atât de pierderea textelor „originale", cât și de numărul mare de variante, glose, lipsuri și greșeli întâlnite în manuscrisele biblice. Marile codice ebraice datează din perioada medievală, un mileniu mai târziu față de textele originale. Reconstruirea textului „original" al Bibliei presupune, mai înainte de toate, cunoașterea istoriei transmiterii textului biblic, din momentul în care a fost fixat în scris până la edițiile moderne. De obicei, istoria se scrie de la un început către un sfârșit, de la vechi spre nou. Este lesne de înțeles că cercetarea istorică lucrează invers: istoricii re-creează istoria mergând înapoi în timp, începând de la cele mai recente și documentate evenimente până la cele mai puțin cunoscute. Istoria cercetării biblice, de la Renaștere până la cele mai recente descoperiri arheologice, este de fapt istoria identificării graduale a celor mai vechi izvoare.

La început, cercetătorul biblic avea la dispoziție numai manuscrise medievale târzii și un anume „text primit" (*textus receptus*), așa cum apare în Bibliile tipărite[1]. Cu timpul, au

1. S-ar părea că trecem mult prea ușor peste o problemă importantă ori de câte ori vorbim de la catedră despre „ebraica originală" sau despre „textul final al Vechiului Testament", pentru a ne referi la *textus receptus* pregătit de academiile iudaice de la Iavneh și Tiberia, cu mult după ce ruptura dintre iudaism și creștinism a devenit o realitate. Ne aflăm în fața câtorva întrebări:

apărut manuscrise ebraice medievale care proveneau din tradiţia masoretică, manuscrise greceşti şi papirusuri din secolul I. d.Hr. Mai târziu, interesul pentru studierea pasajelor biblice menţionate în scrierile Părinţilor bisericeşti a adus informaţii valoroase despre textul biblic, aşa cum a fost transmis în primele secole ale creştinismului. Descoperirea şi cercetarea manuscriselor de la Marea Moartă au adus la lumină texte biblice în greacă şi ebraică ce datează dinaintea naşterii creştinismului, foarte aproape de perioada în care Biblia a fost tradusă în greacă (secolele al II-lea şi al III-lea î.Hr.). În plus, istoria formării şi transmiterii textului biblic merge în tandem cu dezvoltarea iudaismului în perioada persană şi elenistă; pentru o mai bună înţelegere, istoria literară şi istoria socială a iudaismului trebuie studiate împreună[1].

Criticismul textual al Bibliei îşi propune două obiective: să reconstruiască istoria transmiterii textului biblic, din momentul în care a fost fixat în scris, şi să refacă textul cât mai aproape de forma sa originală. Alcătuirea unei istorii a textului biblic, de la începutul transmiterii manuscrisului până la inventarea tiparului, este acelaşi lucru cu alcătuirea unei istorii complete a iudaismului şi creştinismului. Toate marile evenimente din istoria evreilor şi creştinilor, toate marile probleme teologice şi toate disputele scolastice şi-au lăsat amprenta asupra textelor biblice, atât în limbile originare, cât şi în numeroasele versiuni în limbile popoarelor convertite la creştinism.

1. Nu este oare o datorie a creştinilor de a merge dincolo de textul Bibliei ebraice, până la tradiţiile în care s-a născut şi a apărut creştinismul?
2. Implicarea în istoria transmiterii textelor, aşa cum erau ele folosite în Biserica primară, nu reprezintă o sarcină a specialiştilor în studii biblice?

Problema principală este reevaluarea atitudinilor creştine faţă de *textus receptus* ebraic căruia, ca o consecinţă a principiului protestant *sola Scriptura*, i s-a acordat o importanţă pe care nu a avut-o înainte de Reformă.

1. G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, Cambridge, MA, 1927-1930, p. 133.

Iudaismul s-a arătat interesat în special de păstrarea cu sfințenie a textului ebraic al Vechiului Testament, în timp ce creștinismul, preocupat de misionarism, a încercat să traducă textul Bibliei și să îl facă accesibil tuturor neamurilor. Prin urmare, alcătuirea unei istorii a textului Bibliei necesită cunoașterea originilor literaturii naționale a mai multor țări; de exemplu, traducerea Bibliei, în special a Noului Testament, a antrenat literatura gotică, slavonă, coptă, armeană, georgiană și etiopiană. Criticismul textual al Bibliei a fost o disciplină-pionier a Renașterii umaniste. Mari umaniști precum Erasmus sau Nebrija și-au dedicat toată priceperea în vederea editării textelor biblice în limbile lor originare[1].

1.1. Primele încercări de conturare a unei istorii a textului biblic

Faptul că varii copii ale textelor Vechiului Testament diferă una de alta a devenit foarte clar atunci când criticismul textual s-a transformat practic într-un câmp aparte de cercetare, aproximativ în timpul Reformei. Probabil că divergențele legate de citirea anumitor manuscrise ale acelorași cărți, descoperite la Qumran, erau foarte cunoscute printre scribii acestei comunități. Controversele dintre evrei și creștini, în timpul primelor secole ale erei creștine, demonstrează că aceștia erau conștienți de diferitele lecturi ale aceleiași cărți, în diferitele ediții ale aceluiași text. Atunci când Origen a compilat ediția sa în șase coloane a textului Vechiului Testament, el a indicat foarte explicit diferențele dintre textul ebraic și versiunea sa greacă[2].

1. Julio Trebolle Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*, traducere din limba spaniolă de Wilfred G.E. Watson, Brill Eerdmans, Leiden, 1998, p. 265.
2. *Ibidem*, p. 266.

În perioada Renaşterii, când lumea a devenit conştientă de importanţa citirii unui autor în limba în care şi-a publicat pentru prima dată lucrările, multe texte vechi au fost reproduse în vederea studiului, tipărindu-se totodată foarte multe gramatici în aşa fel încât cercetătorii să înţeleagă textele în limba lor originară[1].

Unul dintre cele mai importante puncte discutate în prima fază a Reformei a fost cel legat de autoritatea Bisericii în probleme de doctrină creştină. În timp ce Biserica romano-catolică socotea că doctrina Bisericii reprezintă singurul canon în stabilirea adevărului şi că autoritatea supremă în probleme doctrinare este papa, reformaţii susţineau că nu oamenii, ci numai cuvântul lui Dumnezeu se poate bucura de o asemenea autoritate şi, prin urmare, omul trebuie să asculte ce îi spune Scriptura în probleme de doctrină. Acest punct de vedere reformat în ceea ce priveşte autoritatea scripturistică va deveni cunoscut ca principiul *sola Scriptura*. Ajungem astfel în locul unde se impune întrebarea: dacă Scriptura este singura sursă a revelaţiei dumnezeieşti, şi dacă există mult mai multe versiuni ale Scripturii, care text scripturistic trebuie privit ca autoritate? Dată fiind strânsa legătură dintre reformaţi şi mişcarea umanistă creştină din acea vreme, răspunsul la această întrebare pare a fi evident: pentru Vechiul Testament, trebuie folosit textul ebraic, iar pentru Noul Testament, textul grecesc. Ne aflăm din nou în faţa unei dificultăţi: care text ebraic şi care text grecesc?

În 1516, ca urmare a propunerii venite din partea tipografiei Faber, marele cercetător umanist Erasmus a pregătit un text al Noului Testament în limba greacă, pe care reformaţii l-au adoptat imediat; pentru Vechiul Testament aveau la dispoziţie un text ebraic publicat în 1517 de către tipograful evreu Daniel Bomberg. Prima ediţie „Bomberg" a Bibliei a fost retipărită mai târziu, în 1524-1525, de către Iacob ben Chayyim şi

1. F.E. Deist, *Witnesses to the Old Testament, The literature of the Old Testament*, vol. 5, NG Kerkboekhandel, 1988, p. 1.

a fost acceptată ca text al Vechiului Testament. Cu timpul, astfel de ediții au primit epitetul de *textus receptus*.

Controversa privind textul corect a continuat foarte mulți ani. Din partea Bisericii romano-catolice venea reproșul că protestanții au aderat la o invenție rabinică a cărei consecință directă era îndepărtarea de adevăratul Cuvânt. Pentru a confirma acest punct de vedere, iezuitul Bonfrère a publicat în 1631 un comentariu la Pentateuh în care sublinia toate discrepanțele dintre textul latin și cel ebraic. În 1633, un alt romano-catolic, Morinus, arătând că există mai multe versiuni ale textului ebraic, îi acuza pe reformați că sunt de acord cu tradiția rabinică[1].

Cu timpul, s-au ivit divergențe de opinii chiar și între reformați; pe de o parte, erau aceia care susțineau că textul ebraic, incluzând vocalele, este cel inspirat, pe de altă parte, erau cei care, în urma comparării diferitelor manuscrise ebraice, au arătat că textul vocalizat reprezintă o adăugare ulterioară. Această descoperire, făcută de către teologul protestant Cappellus, a zdruncinat grupul celor care susțineau inspirația deplină a textului ebraic al Vechiului Testament și care se temeau că oamenii se vor îndoi cu timpul nu numai de vocale, dar și de consoane. Cu toate acestea, Cappellus a mers mai departe, în 1650, compunând un răspuns în apărarea punctelor de vedere protestante împotriva acuzațiilor aduse de Morinus, în care formula câteva principii fundamentale pentru alegerea celui mai bun text. Cappellus era ferm convins că aplicarea tuturor acestor principii la diferitele versiuni de text ebraic va permite reconstituirea „textului originar”. Pentru Cappellus, transmiterea textului reprezenta un proces dinamic, în care pot apărea mai multe variante care nu afectează totuși adevărul celor relatate.

Chiar și atunci când cercetarea istorico-critică a arătat că în cazul cărților Vechiului Testament se poate vorbi foarte greu de autograful celui care a scris cartea, credința într-un singur prototext nu s-a diminuat. Căutarea unor texte cu

---

1. *Ibidem*, p. 3.

autograf a fost atunci înlocuită de căutarea unui text canonic al fiecărei cărţi a Vechiului Testament, din moment ce numai textul canonic era socotit inspirat şi autoritar.

Este clar că definirea criticismului textual ca o ramură specială de cercetare care se ocupă cu stabilirea textului biblic corect şi ca o procedură care precedă exegeza propriu-zisă este specific protestantă, rezultând mai ales din principiul *sola Scriptura*. Lucrul interesant este că şi cercetătorii romano-catolici, care se presupune că abordează Biblia dintr-un cu totul alt unghi de vedere, în general sunt de acord cu criticismul textual care ne conduce la cel mai „bun şi corect text” al Bibliei. Această asemănare sau mai degrabă conformitate cu practica protestantă poate rezulta din faptul că cercetarea biblică istorico-critică a fost practic inexistentă în cercurile romano-catolice până în cea de-a cincea decadă a secolului XX – cel puţin în ceea ce priveşte textul ebraic al Vechiului Testament. Din nefericire, criticismul textual alunecă adeseori în abordarea Bibliei ca o simplă carte a literaturii vechiului Orient Apropiat şi a lumii greceşti şi latine. După 1950, cercetarea biblică romano-catolică în Europa şi America de Nord a fost puternic influenţată de cărţile protestante, tradiţia şcolilor catolice subscriind într-o oarecare măsură la principiul *sola Scriptura*.

Textul tipărit *Biblia Hebraica Stuttgartensia* este foarte asemănător cu textul Ben Chayyim folosit de către reformaţi şi păstrează o anumită tradiţie textuală masoretică, dar nu ni se prezintă ca textul autoritar al Vechiului Testament. Alte comunităţi, aşa cum dau mărturie diferitele traduceri aramaice sau greceşti sau textele de la Qumran, foloseau alte texte, unele dintre ele fiind foarte apropiate de textul masoretic, iar altele deosebindu-se de tradiţia textuală masoretică în câteva aspecte foarte importante. Criticismul textual nu poate nădăjdui aşadar să restabilească textul canonic definitiv al Vechiului Testament, pur şi simplu pentru că nu a existat niciodată un text acceptat ca fiind universal valabil[1].

1. Credinţa în „reconstrucţia” textului original al Bibliei va fi susţinută mai târziu de dezvoltarea şi, eventual, victoria ideii de evoluţie. Dacă

Criticismul textual ne poate oferi o înţelegere a istoriei editării textelor Vechiului Testament şi ne ajută să răspundem la întrebări de genul: De ce textele păstrate în comunităţi diferite se deosebesc între ele? De ce interpretările Vechiului Testament diferă între diferite comunităţi confesionale? Care sunt caracteristicile comunităţilor care au acceptat textele respective drept autentice?[1]

Criticismul textual şi rezultatele sale oferă informaţii deosebit de preţioase pentru diferite demersuri ştiinţifice, dintre care amintim numai câteva: în primul rând, ajută la reconstituirea unui anumit manuscris sau a unei familii textuale. În cursul unui proces de copiere manuală a unui manuscris, se fac multe greşeli. De exemplu, un copist poate să scrie greşit anumite cuvinte, să scrie de două ori anumite cuvinte sau paragrafe, să sară peste anumite cuvinte, să nu înţeleagă efectiv ceea ce citeşte şi prin urmare să intervină în text pentru a oferi - după părerea lui - o versiune mai bună ş.a.m.d. Prin compararea diferitelor manuscrise care sunt în mod clar copii ale aceluiaşi text „original" se poate reconstitui acest text de bază, sau cei care cunosc greşelile lingvistice obişnuite ale scribilor pot reconstitui un text mai corect. Un asemenea text corectat înlesneşte comparaţia cu alte texte care se pot deosebi de manuscrisul folosit, astfel încât se poate înţelege dacă anumite texte aparţin aceloraşi familii textuale. În mod evident, un asemenea studiu comparativ ajută la o mai bună înţelegere a limbii ebraice (sau aramaică, sau greacă etc.), din moment ce putem descoperi

se poate reconstrui procesul care a condus la varietatea de limbi, descoperind în acelaşi timp o protolimbă şi explicând diversitatea prezentă de variante ale acestei protolimbi, dacă acelaşi lucru se poate face în privinţa varietăţii raselor umane, în sensul descoperirii unei protorase, dacă acelaşi lucru se poate face şi în cazul animalelor şi plantelor, atunci ar trebui să fie posibilă şi reconstituirea procesului prin care prototextul original al Bibliei a evoluat până a ajuns la o asemenea diversitate de texte şi versiuni.

1. F.E. Deist, *op. cit*, p. 7.

diferite proceduri ortografice[1]. În acelaşi timp, dacă ne apropiem de o formă a textului ebraic folosit de către vechii traducători, putem învăţa destul de multe despre diferite tehnici ale traductologiei vremurilor, din moment ce unele cuvinte au fost redate de către traducători ai unei epoci mult mai apropiate de data originii textelor decât zilele noastre. Criticismul textual ne poate oferi informaţii valoroase despre ortografie, fonologie, morfologie, sintaxă, semantică şi tehnici de traducere; ne pune la dispoziţie astfel cel mai bun text posibil pentru exegeză, rămânând un instrument foarte important pentru studiul Vechiului Testament.

Înainte de a ajunge la forma sa prezentă, Biblia ebraică a parcurs mai multe etape. Prima a fost cea a transmiterii „orale"; a urmat etapa în care istorisirile, legendele, scrisorile, notele arhivale, proverbele şi multe alte acte au fost adunate şi fixate în scris în diferite manuscrise. A treia etapă a fost cea a canonizării cărţilor biblice, moment în care joacă un rol important aspectul religios al fixării în scris a textului: de acum înainte, acest text, în forma lui specifică, va fi privit drept autentic şi normativ. Aproximativ în acelaşi timp începe şi procesul multiplicării şi transmiterii textului prin intermediul unor copii. În această etapă a dezvoltării textului biblic, încep să îşi exercite influenţa vechile versiuni. Tot acum apar şi forme textuale care diferă de textul canonic prezent, cunoscut în zilele noastre[2].

Adeseori, în predicile lor, predicatorii le explică credincioşilor ce înseamnă „de fapt" un anumit cuvânt în „ebraica originală". Bibliştii vorbesc de asemenea despre „textul ebraic" al Bibliei sau despre „textul" Vechiului Testament, în timp ce

1. Construcţii gramaticale care au mai mult sau mai puţin aceeaşi funcţie în frază, modalitatea prin care anumite cuvinte şi-au schimbat înţelesul de-a lungul unei anumite perioade de timp.
2. M.J. Mulder, „The transmission of the biblical text", în M.J. Mulder, H. Sysling (ed.), *Mikra. Text, transmission, reading and interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen/Maastricht/Philadelphia, Van Gorcum/Fortress, 1988, p. 87.

un număr foarte mare de exegeți spun că își întemeiază lucrările pe „textul final” al Bibliei ebraice. O asemenea discuție despre *textul* Bibliei ebraice sau al Vechiului Testament presupune existența unui astfel de text; ideea cel puțin există de secole, cele mai multe „istorii” ale textului Bibliei ebraice fiind construite pe încredințarea că un astfel de text chiar a existat[1]. De-a lungul secolelor, evreii și creștinii au avut la dispoziție un *textus receptus* fixat al Bibliei ebraice. În secolul XX, Biblia ebraică și-a dobândit forma standardizată inițială prin reproducerea Codexului Leningradensis în *Biblia Hebraica* a lui Kittel[2].

Potrivit părintelui dominican Dominique Barthélemy, profesor la Facultatea de Teologie Catolică a Universității Miséricorde din Fribourg, istoria textului ebraic al Bibliei ar putea fi schematizată în felul următor[3]: după o fază în care proliferează diferite texte consonantice, un text consonantic unitar capătă valoare normativă spre sfârșitul secolului I și începutul secolului al II-lea d.Hr.; urmează etapa în care se dezvoltă punctuația (vocalele și accentele) și diferitele tipuri de *masora*, spre sfârșitul secolului al IX-lea și începutul secolului al X-lea, sistemul de punctuație și de *masora* atingând perfecțiunea, asigurându-și o autoritate cvasinormativă. Asistăm, așadar, la trecerea de la o fază de proliferare, la o fază de unificare, prima referindu-se în mod deosebit la textul consonantic, iar a doua la „ajutătoare în lectura” acestui text (vocale, accente, *masora*). Dacă prin *masora*[4] înțelegem sistemul de note critice,

1. F.E. Deist, *Witnesses to the Old Testament, The literature of the Old Testament*, vol. 5, NG Kerkboekhandel, 1988, p. 10.
2. Rudolph Kittel, *Biblia Hebraica* (BHK), Stuttgart 1937 (și viitoarele reeditări); din 1967, se va numi *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (= BHS), editată de către K. Elliger și W. Rudolph, cărora li s-au alăturat mulți alți cercetători.
3. D. Barthélemy, „Histoire du texte hebraïque de l'Ancien Testament”, în *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Orbis Biblicus et Orientalis 21, Editions Universitaires Fribourg, Suisse, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1978, p. 343.
4. Levias, Levias, *Masorah*, JE 8 (New York, London, 1904), p. 365.

accente și semne vocalice care însoțesc forma exterioară a textului ebraic, perioada premasoretică se referă la timpul în care această sistematizare nu se regăsește încă în textele disponibile[1]. Caspar Levias, de la care am preluat definiția conceptului de *masora*, crede chiar că începuturile activității masoreților datează din perioada premacabeică, iar sfârșitul ei ar coincide cu prima publicare a textului masoretic, în 1425. În prezent, este absolut sigur că înainte ca masoreții să își înceapă lucrarea propriu-zisă, au avut loc mai multe încercări de fixare și de transmitere a textului într-o formă definită. În timpul transmiterii (*traditio*) sale, textul biblic a trecut printr-un lung proces de inevitabile adaptări, modificări, revizuiri[2], bine știut fiind faptul că unul dintre elementele caracteristice ale tradiției israelite a fost nevoia, resimțită de la o generație la alta, de a oferi o relevanță nouă vechilor tradiții. În vechea literatură iudaică – *Targumim*, *Talmudim* și *Midrașim* – întâlnim foarte multe exemple de adaptări și reinterpretări, bazate pe textul biblic, centrate în jurul anumitor concepte valorice[3]. Rămâne de văzut în ce măsură au continuat să se opereze astfel de modificări în procesul de transmitere a textului biblic, chiar și după fixarea sa în scris. Cercetători precum Nyberg[4] și Engnell[5] au accentuat foarte mult fixitatea textului ebraic al Bibliei, întâlnită de altfel și la nivelul tradiției orale; Engnell a spus că orice încercare de a merge înapoi în timp, dincolo de textul masoretic, reprezintă „un vis frumos" (*wishful dreaming*). Succesorul lui Engnell la Universitatea din Uppsala, Ringrenn,

1. Aceasta nu înseamnă însă că lucrarea celor îndeobște cunoscuți sub numele de masoreți nu începuse încă.
2. D.A. Knight, *Rediscovering the Traditions of Israel. The Development of the* Traditio *Historical Research of the Old Testament, with Special Consideration of Scandinavian Contributions,* Missoula, Montana, 1975, pp. 5-20.
3. M. Kadushin, *The Rabbinic Mind,* New York, Toronto, Londra, 1965.
4. H.S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Problems der alttestamentliche Textkritik,* Uppsala, 1935.
5. Ivan Engnell, *A rigid Scrutinity* (tr. J.T. Willis), Nashville, 1969; *idem, Critical Essays on the Old Testament,* Londra, 1970.

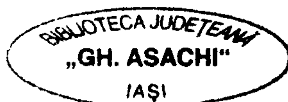
comparând două fragmente parelele din tradiția textului biblic, a mers mai departe, propunând metoda de investigare internă[1]. Prin compararea Psalmului 17 și a pasajului 2 Rg. 22, Ringrenn a identificat patru tipuri de variante:

1. variante ortografice, care apar în cursul procesului de copiere;
2. diferite vocalizări ale acelorași consoane;
3. variante gramaticale și stilistice, expresie a revizuirilor textului sau a diferențelor dialectale ale limbii ebraice;
4. variante cauzate de simpla uitare a unor cuvinte, în procesul transmiterii prin tradiția orală[2].

1.2. Principalele teorii referitoare la originile textului biblic

În secolul trecut, materialele pe baza cărora putea fi reconstituită istoria textului Vechiului Testament se reduceau la manuscrisele medievale și la primele traduceri ale Bibliei. În secolul al XVIII-lea, odată ce devin disponibile marile colecții de variante textuale compilate de către B. Kennicott[3] și J.B. de Rossi[4], apar și dezbaterile, adeseori motivate teologic, legate

1. H. Ringrenn, „Oral and Written Transmission in the Old Testament, Some Observations", *ST* 3 (1949), pp. 34-59.
2. M.J. Mulder, „The transmission of the biblical text", în M.J. Mulder, H. Sysling (ed.), *Mikra. Text, transmission, reading and interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen/Maastricht/Philadelphia, Van Gorcum/Fortress, 1988, p. 90.
3. Benjamin Kenniccot, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus 1-2*, Oxonii (Oxford), 1775-1780; la al doilea volum, în apendice, se adaugă *Dissertatio generalis in Vetus Testamentum Hebraicum; cum variis lectionibus ex codicibus manuscriptis et impressis*, Oxonii, 1789.
4. J.B. de Rossi, *Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa MSS. Editorum. Codicum congerie haustae...* etc. 1-5 Parma 1784-1788 (retipărit la Amsterdam, 1969).



de textul ebraic „fixat și imutabil". Teoriile acelei vremi pot fi formulate foarte pe scurt.

I. *Teoria Rosenmüller*, potrivit căreia toate codicele existente sunt mult mai târzii decât textele originale, prezintă foarte multe greșeli, nu au versiuni semnificative și aparțin unei singure recenzii[1]. Prin urmare, toate aceste codice nu au o importanță prea mare în vederea identificării posibilelor modificări ale textului ebraic. Rosenmüller socotea că manuscrisele ebraice medievale erau copii ale unei recenzii ebraice a textului Vechiului Testament, iar la baza recenziei ebraice se afla un singur text.

II. *Teoria Paul de Lagarde*, conform căreia toate manuscrisele existente reflectă un singur text original; versiuni precum Septuaginta sau Vulgata sunt înțelese ca traduceri-recenzii ale acelui text ebraic original, reflectat de numeroasele manuscrise ebraice disponibile. Pentru mai bine de un secol, teoria lui Lagarde a fost constant confundată cu teoria lui Ernst Rosenmüller despre originea Bibliei ebraice[2]. Lagarde susținea existența unui „singur arhetip" (*ein einziges exemplar*) pe care se bazează întreaga tradiție ebraică. Singurul exemplar ebraic din care derivă toate celelalte texte ebraice reprezintă „recenzia palestiniană", iar singurul exemplar grec din care derivă toate manuscrisele Septuagintei reprezintă „recenzia egipteană"[3]. Lagarde a aplicat același model și istoriei textuale a Septuagintei: toate manuscrisele grecești care s-au păstrat se bazează pe trei recenzii (Origen, Hesychius și Lucian), prin intermediul cărora putem ajunge la exemplarul versiunii grecești originale. Într-o carte pe care a scris-o în 1863[4], Lagarde susține că

1. La acea vreme, cuvântul „recenzie" era întrebuințat în sensul mai larg, de „familie textuală"; vezi B.M. Metzger, *The Text of the New Testament,* Oxford, 1968, p. 115.
2. F.E. Deist, *op. cit*, p. 11.
3. Julio Trebolle Barrera, *op. cit.*, p. 281.
4. *Anmerkungen zur griechischen übersetzung der Proverbien*, **Leipzig.**

puncta extraordinaria și *pesiq* (sau *paseq*)[1] demonstrează că greșelile de scriere făcute de către copiști erau rezultatul respectării întocmai a textului după care copiau.

În secolul trecut, teoria lui Lagarde a fost acceptată, cu unele modificări necesare, de către cei mai mulți cercetători; unii dintre ei își dezvoltaseră, la rândul lor, teorii similare[2]. Cu toate acestea, au existat și bibliști care nu împărtășeau punctul de vedere al lui Lagarde, potrivit căruia toate manuscrisele ebraice se reduceau la un „Mustercodex"; dintre aceștia, Strack aprecia că similitudinile izbitoare între manuscrisele ebraice se datorau intervenției masoreților[3].

III. *Teoria Paul Kahle*, potrivit căreia în spatele textului ebraic reflectat de manuscrisele medievale se aflau mai multe tradiții textuale, dintre care una a devenit mai târziu textul ebraic canonic al Vechiului Testament. Kahle a ajuns la elaborarea acestei teorii în urma studierii fragmentelor biblice[4] descoperite într-o cameră de păstrare (*genizah*) a unei sinagogi[5] din Cairo. Câteva din aceste manuscrise biblice ce datează dinaintea secolului al IX-lea d.Hr. prezintă deosebiri textuale considerabile față de textul masoretic. Potrivit lui Kahle, nu a existat un singur text al Bibliei ebraice, ci câteva *Vulgärtexte*. El presupunea că în primele secole ale erei creștine, unul dintre aceste așa-numite „texte vulgare" a fost rescris de către înțelepții evreii, în așa fel încât a devenit textul ebraic oficial. Într-o anumită măsură, se face o legătură între teoria lui Paul Kahle și cea a lui Rosenmüller. Multe pasaje alternative din versiuni (cum ar fi versiunea greacă sau aramaică) erau explicate ca traduceri ale unor texte neoficiale. Anumite aspecte ale teoriei lui Kahle au fost elaborate de alți cercetători: Gerleman

1. Linie verticală între anumite cuvinte.
2. J. Olshausen, *Lehrbuch der hebräischen Sprache*, Braunschweig 1861.
3. H.L. Strack, *Einleitung in das Alten Testament*, ediția a VI-a, München, 1906.
4. Pe lângă fragmentele biblice, tot aici s-au mai descoperit și alte cărți liturgice și religioase.
5. Construită în 882, reconstruită în 1890.

a investigat natura așa-numitelor *Vulgärtexte*[1]; Sperber a redus numărul de mărturii textuale ale Vechiului Testament la două regiuni (Iudeea și Israel)[2]. Pentru moment este important să reținem similitudinea dintre ideea lui Rosenmüller despre textul ebraic, înțeles ca o recenzie a textului Vechiului Testament, și teoria lui Kahle, care prezintă Vechiul Testament drept rezultatul unui proces de standardizare conștientă.

Biblia ebraică în uz general poate fi înțeleasă, așadar, ca produsul unei recenzii efectuate într-o anumită perioadă de timp. Teoria lui Kahle susține că arhetipurile ebraic și grec la care se referă Lagarde reprezintă numai rezultatul final al unui lung proces prin care foarte multe texte aflate în circulație au devenit unitare prin eforturile copiștilor iudei, samariteni și creștini, până au devenit textele oficiale ale acestor trei comunități religioase: textul protomasoretic pentru evrei, Pentateuhul samaritean pentru samariteni și textul grecesc al Septuagintei pentru creștini; mai mult, fiecare tradiție oficială a păstrat urmele vechilor texte aflate în circulație[3]. Deși teoria lui Kahle are mult mai multe în comun cu teoria lui Rosenmüller decât teoria lui Lagarde, cea de-a doua a dominat totuși înțelegerea textului Vechiului Testament până la descoperirea manuscriselor de la Qumran, în 1947[4].

IV. *Teoria textelor locale.* Înainte de descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă, singurele surse importante care prezentau variante consonantice anterioare fazei de unificare a textului erau Septuaginta și Pentateuhul samaritean. Materialul hexaplar, Vulgata, Peșita, diversele targumuri, lucrările rabinice, versiunea arabă a lui Saadia, variantele manuscriselor biblice medievale nu ofereau decât eventuale variante consonantice care supraviețuiseră fazei de unificare a textului.

---

1. G. Gerleman, „Synoptic Studies in the Old Testament", *LUA N.F.I.*, xliv, 5 (1948).
2. A. Sperber, „Septuaginta-Probleme", *BWAT* III 13, Stuttgart, 1929.
3. Julio Trebolle Barrera, *op. cit.*, p. 282.
4. F.E. Deist, *op. cit.*, p. 12.

În 1955, William Foxwell Albright[1] a propus o nouă teorie despre istoria Bibliei ebraice[2], teorie care a fost reformulată

1. El a contribuit la recunoaşterea arheologiei biblice drept o disciplină legitimă, cel puţin în principiu. Sub îndrumarea şi conducerea directă a lui Albright s-au dezvoltat anumite tehnici care presupuneau alegerea deliberată a regiunilor biblice unde urmau să se facă săpături, susţinerea financiară instituţionalizată din partea organizaţiilor legate de Biserică (în special protestante), echipe de teren alcătuite aproape exclusiv din seminarişti, preoţi, cercetători ai Sfintei Scripturi şi, nu în cele din urmă, orientarea spre o cât mai strânsă apropiere între metodele strict arheologice şi interpretarea Sfintei Scripturi. Albright a dus mai departe obiectivele istorice principale ale arheologiei biblice, cum ar fi încercarea de a folosi arheologia pentru a confirma istoricitatea patriarhilor, a lui Moise, a monoteismului timpuriu şi a cuceririi Canaanului de către israeliţi. Timp de 50 de ani – din 1920 până în 1970 – Sfânta Scriptură a fost cea care a determinat tipul de probleme pe care le-au ridicat arheologii. Cercetătorii de prim rang s-au luptat nu doar pentru a dovedi prin arheologie veridicitatea conţinutului biblic, ci şi pentru a arăta în ce fel arheologia s-ar putea raporta la Sfânta Scriptură – pe scurt, cu ce probleme ar trebui să se confrunte arheologii. Când William Foxwell Albright, pe atunci proaspăt absolvent al Universităţii John Hopkins din Baltimore, a sosit în Palestina la scurt timp după primul război mondial, omul care avea să devină cel mai mare arheolog biblic al lumii, nădăjduia la „cât mai multe descoperiri care să-i reducă la tăcere pe sceptici şi să umple de bucurie inimile cercetătorilor biblişti". Deşi Albright a susţinut cu fermitate istoricitatea fundamentală a Sfintei Scripturi, nu a schiţat niciodată vreo lecţie teologică. Dorind să transforme scripturile ebraice într-o sursă folositoare prin care să putem dobândi noi perspective privitoare la viaţa antică, Albright a abordat Sfânta Scriptură ca arheolog şi orientalist. El a pus numai întrebări care în esenţă erau istorice (de pildă: Cum şi de către cine a fost distrus un anumit oraş? etc.) Prin urmare, Albright a avut de-a face numai cu întrebări la care se putea răspunde prin informaţii demonstrabile. Nu s-a ocupat cu întrebări legate de credinţă. A fost ferm convins să rămână întotdeauna un om de ştiinţă preocupat de cercetare. Intenţionată sau nu, încercarea sa de a întemeia ştiinţific studiile biblice a avut un enorm impact teologic (Leo Perdue, Lawrance Toombs, Garry Johnson, *Archaeology and biblical interpretation, essays in memory of D. Glenn Rose*, John Knox Press, 1987, p. 45).
2. William Foxwell Albright, „New Light on early recensions of the Hebrew Bible", *BASOR* 140 (1955), pp. 27-33.

şi perfecţionată de către Frank Moore Cross şi de cercul său de colegi și studenți, fiind cunoscută sub numele de „teoria textelor locale” (*theory of local texts*)[1]. Prima preocupare a fost aceea de a face ordine în acest haos textual. Potrivit teoriei, pe baza textelor de la Qumran şi a mărturiilor din primele versiuni, se pot deosebi trei mari familii de texte: cele din Palestina, din Egipt și din Babilonia, reflectate în principal în Biblia samariteană, Septuaginta și respectiv textul ebraic comun. La baza acestor trei familii textuale se postulează un prototext care ar fi fost în circulație în jurul secolului al V-lea î.Hr.[2]. Bazându-se pe o foarte bună cunoaștere a fragmentelor inedite din grota 4Q, Cross socotea că poate distinge trei forme textuale ale Pentateuhului, a căror specificitate s-a păstrat și transmis în medii geografice distincte:

1. un model expansionist atât în privința textului, cât și în cea a ortografiei, model atestat de mai multe manuscrise de la Qumran;
2. modelul relativ primar al textului masoretic;
3. textul de bază al Septuagintei, deosebit de cele mai vechi manuscrise de la Qumran, mai apropiat totuşi de primul tip textual decât de cel de-al doilea.

Regiunea Samariei şi grotele de la Qumran permit localizarea primului tip textual în Palestina. Originea egipteană a Septuagintei situează al doilea tip textual în Egipt. În ceea ce privește cea de-a treia familie textuală, în cadrul căreia s-a realizat arhetipul recenziei fariseice, Cross consideră că numai Babilonul ar putea explica stabilitatea acestui text sobru și

1. Frank More Cross, *The Old Testament at Qumran, în The Ancient Library of Qumran* (ediția a doua, 1961), pp. 168-194; *idem*, „The history of the biblical text in the light of discoveries in the Judean Desert”, *HTR*, LVII (1964), pp. 281-299; *idem*, „Contribution of the Qumran Discoveries to the Study of the Biblical Text”, *IEJ*, XVI (1966), pp. 81-95; *idem*, „The evolution of a theory of local texts”, *1972 Proceedings, Society of Biblical Literature*, pp. 108-126; *idem*, „New directions in Dead Sea Scroll research: II. Original biblical text reconstructed from newly found fragments”, *BR* 1 (1985), pp. 26-35.
2. F.E. Deist, *op. cit.*, p. 13.

menținerea ortografierii arhaice. Această așa-numită „teorie a textelor locale" elaborată de Cross a fost primită cu entuziasm de către unii[1], însă a stârnit în același timp și critici vehemente din partea altora[2]. De fapt, Cross pleacă de la convingerea că doar o izolare geografică permite explicarea păstrării, de-a lungul secolelor, a mai multor tipuri textuale net distincte, dintre care unele au rămas stabile, iar altele au înmugurit în noi variante, armonizându-și pasajele paralele și modernizându-și atât ortografia, cât și gramatica.

F.M. Cross reconstituie istoria textului ebraic, alături de cea a textului grecesc al Septuagintei, în următoarele patru etape:

a) în perioada persană, cel mai probabil în secolul al V-lea î.Hr., apar în Palestina și în Babilonia diferite texte locale; Pentateuhul și cărțile istorice își dobândesc forma finală în Babilonia, în secolul al VI-lea î.Hr; „textele locale" iau naștere din copii ale acestor lucrări;
b) la începutul secolului IV î.Hr., textul egiptean al Pentateuhului devine independent de cel palestinian. Până acum autorul Cronicilor folosise o formă primară a textului palestinian; în același timp, în Babilonia se dezvoltă un al treilea tip textual, care rămâne izolat până în perioada Macabeilor (sec. al II-lea î.Hr.), când deportările făcute de către parți i-au determinat pe mulți evrei să se întoarcă în Palestina. În orice caz, recenzia protolucianică din secolul al II-lea î.Hr. (sau începutul secolului I î.Hr.), nu folosea încă tipul textual babilonian care reprezenta baza recenziei prototeodotiene.
c) baza viitorului text masoretic s-a format în perioada dintre Hilel și prima revoltă iudaică, adică între sfârșitul secolului I î.Hr. și anul 70 d.Hr. Recenzia greacă prototeodotiană

1. P.W. Skehan, „The Biblical Scrolls from Qumran and the Text of the Old Testament", *BA* XXVIII (1965), pp. 95-100.
2. M.H. Goshen-Gottstein, *The book of Isaiah, sample Edition with Introduction* (1965), pp. 14-15; S. Talmon, „The Old Testament Text", în P.R. Ackroyd & C.F. Evans (eds.), *The Cambridge History of the Bible*, I (1970), pp. 194-199.

a coincis, foarte probabil, cu primele încercări de întocmire a unei recenzii a textului ebraic al Pentateuhului și a cărților istorice. Această recenzie ebraică nu a folosit un singur tip textual, ci a adunat laolaltă, în diferite texte, mai multe texte locale. Astfel, pentru Pentateuh și pentru cărțile istorice s-a folosit textul babilonian, adus în Palestina cu puțin timp înainte, înlocuind textul palestinian și chiar scrierea paleoebraică;

d) la începutul secolului I d.Hr., textul protomasoretic, încă nedezvoltat, era folosit pentru întocmirea recenziei prototeodotiene. Acest text protomasoretic reprezintă textul oficial al tuturor comunităților iudaice din anul 70 d.Hr.[1].

Părintele Barthélemy a obiectat că practic nu știm absolut nimic despre vitalitatea sau despre stagnarea literară a iudaismului babilonian între Ezdra și Hilel, și nici despre o eventuală vitalitate literară, în limba ebraică, a evreilor din Egiptul acelei epoci[2]. În plus, cum putem afla dacă două manuscrise aparțin unor tipuri textuale distincte sau identice? Însă obiecțiunea cea mai importantă care se poate aduce „teoriei textelor locale" este furnizată de conținutul bibliotecii de la Qumran, adică a unei comunități spirituale destul de omogene, din moment ce o putem socoti drept mănăstirea centrală a esenienilor; aici s-au descoperit, una lângă alta, cele două tradiții textuale, total distincte, ale cărții lui Ieremia. Și mai mult, se pare că aceste texte au supraviețuit împreună timp de două secole, din moment ce tradiția din care a derivat textul masoretic este atestată de către un manuscris ce datează de la sfârșitul secolului al III-lea î.Hr., în timp ce tradiția textului ebraic care a stat la baza Septuagintei este atestată de un

1. Julio Trebolle Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible,* tranducere din limba spaniolă de Wilfred G.E. Watson, Brill Eerdmans, Leiden, 1998, p. 284.
2. D. Barthélemy, „Histoire du texte hébraïque de l'Ancien Testament", în *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Orbis Biblicus et Orientalis 21, Editions Universitaires Fribourg, Suisse, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1978, p. 346.

manuscris copiat în perioada hasmoneică. Încercând să rezolve această problemă, Cross presupune că acest manuscris trebuie să fi fost copiat în Egipt și introdus mai târziu la Qumran[1]. Tov observă că, în realitate, diferențele dintre textul masoretic și textul LXX al cărții profetului Ieremia sunt mult mai mari, din moment ce cele două texte se deosebesc în ceea ce privește dispunerea elementelor care le alcătuiesc[2]. Prin urmare, pare mai corect să socotim TM și LXX drept mărturii ale unor tradiții redacționale distincte: „Il faudrait donc admettre que c'est dans un état de fluidité rédactionelle encore précanonique qu'ont divergé les deux formes du livres de Jérémie et cela n'empêche nullement qu'elles aient été utilisées toutes deux comme Ecriture Sainte à Qumran"[3].

Problemele ridicate de această teorie sunt:

1. *Presupusul prototext.* În lumina cercetării istorico-critice privind dezvoltarea scripturilor ebraice, în special în ultimii 10-15 ani, este foarte improbabil ca Biblia ebraică să se fi „încheiat" atât de repede, în secolele VI-V î.Hr. Pe lângă faptul că texte precum Cronicile și ultima parte a cărții Daniel nici nu existau la acea dată, este foarte greu de crezut că Pentateuhul s-a finalizat înainte de sfârșitul secolului al V-lea, poate chiar începutul secolului al IV-lea î.Hr.
2. *Evaluarea materialului de la Qumran.* Nu se știe sigur dacă materialul de la Qumran poate fi împărțit în trei familii textuale de bază; Talmon susține că numărul tradițiilor textuale era cu mult mai mare decât pretinde Cross[4], însă acestea au dispărut întrucât nu au fost acceptate de nici o grupare religioasă, așa cum s-a întâmplat când Sinagoga a acceptat textul masoretic, când Biserica a primit textul Septuagintei și când comunitatea samariteană a atribuit

1. *Ibidem*, p. 347.
2. Emanuel Tov, „L'incidence de la critique textuelle sur la critique litteraire dans le livre de Jeremie", *RB* LXXIX (1972), pp. 189-199.
3. Dominique Barthélemy, *op. cit.*, p. 348.
4. S. Talmon, „The Old Testament Text", în P.R. Ackroyd & C.F. Evans (eds.), *The Cambridge History of the Bible*, I (1970), pp. 194-199.

Pentateuhului său caracter normativ. Descoperirile de la Qumran demonstrează că în Palestina existau mai multe tradiții textuale la acea vreme. Întrucât persoanele care locuiau în comunitatea de la Qumran proveneau din diferite locuri ale Palestinei, au adus cu ele textele care erau folosite în cercurile respective; în acest fel găsim o varietate de tradiții care provin din mai multe locuri.

3. *Așa-numita familie egipteană de texte.* Tradiția egipteană, presupusă de această teorie, este foarte apropiată de cea palestiniană, fiind greu de precizat adevărata diferență dintre ele; în plus, textele au fost aduse în Egipt din alte locuri, în special din Palestina, încât este destul de greu de spus dacă cineva poate vorbi de o tradiție egipteană separată. În același timp, nu se știe sigur dacă evreii din Egipt au folosit texte în ebraică[1]; pe de altă parte, versiunea LXX nu a fost definitivată în Egipt, și nici nu s-a bazat pe texte ebraice provenite exclusiv din Egipt.

Contribuția teoriei „textelor locale" a subliniat faptul că trebuie să gândim în termeni geografici atunci când încercăm să rezolvăm problema textului Vechiului Testament. Aceasta înseamnă că ar trebui mai bine să vorbim despre mai multe texte ale Vechiului Testament decât despre un singur text. Rosenmüller avea dreptate: textul din bibliile noastre ebraice reprezintă numai o recenzie a textului Vechiului Testament. Kahle avea dreptate de asemenea când susținea că anumite tradiții textuale au existat înainte de fixarea textului pe care îl citim noi astăzi. Însă amândoi greșeau dintr-un anumit punct de vedere: Rosenmüller pentru că presupunea existența unui text de bază în spatele acelei recenzii, iar Kahle pentru că socotea că în spatele acelei unice recenzii se află o decizie oficială și un proces bine controlat.

O altă teorie, care nu a primit încă un nume, este cea propusă de către Shemaryahu Talmon și Emanuel Tov (mai nou), rezultată în urma cercetării efectuate cu ocazia manifestării

1. Peters Walters, *The Text of the Septuagint*, ed. D.W. Gooding, Cambridge University Press, 1973, pp. 19-40.

Jerusalem Bible Project. Potrivit acestora, teoria varietății textuale nu poate clasifica propriu-zis mărturiile precreștine ale textului Vechiului Testament în categorii bine definite; ar trebui mai bine să ne gândim la o varietate de texte care erau în circulație în secolele IV-III î.Hr. Această varietate, reflectată în manuscrisele de la Qumran susține imposibilitatea existenței unui anumit prototext. În mod sigur, au existat tradiții textuale în diferite locuri, în care au fost copiate, studiate, scurtate, extinse, amendate etc., tradiții care nu aveau statutul de „canon" al acelei vremi. Aceste texte erau părți integrante ale unor comunități religioase[1].

Barthélemy[2] distinge în principal patru etape ale procesului de cristalizare a Vechiului Testament:

1. convingerea că o anumită carte poate fi socotită drept „sfântă";
2. cristalizarea literară a acestei cărți într-o tradiție textuală în cadrul căreia nu este permisă nici o adăugire redacțională arbitrară;
3. transmiterea cărții de către copiști mai mult sau mai puțin pricepuți; în timpul acestui proces apar modificări cauzate de erori, armonizări, corecturi conjuncturale etc.;
4. comunitatea care acceptă un astfel de text încearcă să prevină modificarea lui luând următoarele măsuri:
   a. fixarea textului consonantic;
   b. păstrarea pronunției corecte prin introducerea unor semne[3].

1. F.E. Deist, *Witnesses to the Old Testament, The literature of the Old Testament*, vol. 5, NG Kerkboekhandel, 1988, p. 14.
2. D. Barthélemy, „Text, Hebrew, History of Bible", *IDBS* (Nashville 1976), pp. 878-884.
3. M.J. Mulder, *op. cit.*, p. 103.

1.3. Manuscrisele de la Qumran – variante textuale ebraice ale Vechiului Testament

Descoperirea manuscriselor de la Qumran a modificat substanțial istoria textului ebraic al Vechiului Testament, pentru faptul că aceste manuscrise erau anterioare – cu aproape o mie de ani – manuscriselor medievale ebraice cunoscute, și cu aproape trei secole presupusului text ebraic „final" sau „standardizat". Și mai mult, unele dintre aceste manuscrise conțineau pasaje reflectând tipul textelor ebraice care trebuie să fi stat la baza unor versiuni precum Septuaginta. Cercetătorii din întreaga lume aveau acum la dispoziție manuscrise din perioada de formare a unei mari părți din Biblia ebraică. Deveneau acum posibile atât studiul tehnicilor folosite de către scribi în procesul transmiterii textuale, cât și înțelegerea istoriei textului Vechiului Testament dincolo de limitele cunoscute. Pe baza materialelor descoperite puteau fi formulate și verificate teorii legate de „originea" Bibliei ebraice. În plus, analiza atentă a manuscriselor biblice de la Marea Moartă furnizează noi informații pentru mai multe domenii de cercetare: istoria limbii ebraice, istoria transmiterii textului biblic, procesul istoric de traducere a Bibliei în alte limbi, interpretarea creștină și iudaică a textului biblic, criticismul textual, care își propune să identifice versiunile „originale", criticismul literar, care își propune să reconstituie istoria formării cărților biblice.

În 1965, Skehan oferea o scurtă trecere în revistă a manuscriselor biblice cunoscute la acea vreme, descoperite la Qumran, în grotele 1-11; dintre acestea, peste 20 ofereau textul Deuteronomului[1]. Odată cu descoperirea manuscrisului cărții Isaia în prima grotă (1QIs[a]), dar mai ales a miilor de fragmente din grota a patra, ne aflăm în fața unei mulțimi de texte foarte variate, privind toate cărțile canonului ebraic (mai

1. P.W. Skehan, „The Biblical Scrolls from Qumran and the Text of the Old Testament", *BA* 28 (1965), pp. 87-100.

puțin cartea Esterei); și mai mult, anumite manuscrise ale unor cărți biblice păreau să se înscrie printre variantele caracteristice familiei textuale a textului samaritean. Elementul frapant al acestor descoperiri l-a constituit profunzimea variantelor ebraice care se opuneau dintr-o dată monolitismului aparent al textului masoretic. Lumea biblică era pusă în fața unei situații textuale variate și dinamice, care s-a manifestat puțin înaintea anului 68 d.Hr., într-o comunitate iudaică bine localizată și cu o spiritualitate bine definită. Importanța acestor fragmente de manuscrise – ce datează, majoritatea, între 150 î.Hr. și 68 d.Hr., provenind dintr-o comunitate care, potrivit *Regulilor*, vroia sa trăiască cât mai aproape de preceptele Pentateuhului – pentru cercetarea textului premasoretic al Bibliei ebraice este ușor de înțeles.

Același lucru se poate spune însă și despre manuscrisele și fragmentele de manuscrise descoperite în alte locuri ale pustiului Iudeii: Wadi Murabba'at, Nahal Hever și Nahal Tse'elim, (datând din 130 d.Hr.) sau Masada (70 d.Hr.). În ansamblu, aceste manuscrise târzii oferă un text biblic virtual identic cu textul masoretic pe care îl cunoaștem[1]. Putem identifica, de data aceasta, prezența exclusivă a unui text care merită întru totul numele de „protomasoretic"; în momentul în care, în biblioteca comunității de la Qumran, în anul 68 d.Hr., textele

---

1. Emanuel Tov („The text of the Old Testament", în A.S. van der Wounde, M.J. Mulder *et al.* [ed.], *The World of the Bible*, 1 Grands Rapids Mich, 1986, pp. 156-190) atrage atenția asupra câtorva aspecte care trebuie avute în vedere ori de câte ori se studiază manuscrisele descoperite în pustiul Iudeii:
   1. manuscrisele de la Qumran prezintă o multiplicitate de texte, situație caracteristică ultimelor secole dinaintea erei creștine;
   2. majoritatea manuscriselor biblice descoperite în alte regiuni ale pustiului Iudeii reflectă exclusiv textul masoretic; întrucât aceste texte sunt mai recente decât cele descoperite la Qumran, este posibil ca în acea perioadă un text foarte asemănător textului masoretic să fi înlocuit deja celelalte tradiții textuale;
   3. textul masoretic nu s-a dezvoltat în primele două secole ale erei creștine; el exista deja cu două secole înainte de începutul erei creștine.

biblice de tip arhaic, îngrijit, nu mai dețineau decât un loc minoritar, tipul textual descoperit în grotele de la Wadi Murabba'at și Nahal Hever detrona toate celelalte forme textuale, devenea Sfânta Scriptură a refugiaților din grote, și oferea scheletul consonantic pentru lucrarea masoreților, 750 de ani mai târziu. În ciuda câtorva variante grafice care încă persistă, deslușim în aceste fragmente din perioada celei de-a doua revolte iudaice specificitățile ortografice și accidentele grafice care individualizează, într-un mod inconfundabil, textul consonantic, atestat de către masoreți. Toate corecturile scribilor reperate în manuscrisele biblice din grotele de la Wadi Murabba'at și Nahal Hever au scopul de a le apropia de ceea ce va servi drept baza consonantică a textului masoretic. Cu toate că acești scribi nu au lăsat nici un tratat și nici vreo notă marginală în care să explice principiile lor de acțiune, avem în față opera unor veritabili protomasoreți contemporani cu rabi Akiba (50-135). Cum am putea să conturăm procesul care a condus la fixarea textului consonantic pe care manuscrisele din perioada celei de-a doua revolte iudaice ni-l arată destul de avansat, din moment ce nu avem nici o dovadă în sensul vreunei recenzii a textului ebraic al Bibliei? Este foarte probabil însă, potrivit părerii lui Barthélemy, ca încă înainte de prima revoltă iudaică, mediile fariseice să fi reacționat energic împotriva degenerării textului biblic ebraic. Se pare totuși că evenimentele dramatice din anul 70 au avut un efect decisiv în privința unificării textului, înțeleasă drept măsură defensivă și conservativă pentru salvarea iudaismului. Distrugerea unui număr mare de manuscrise biblice în timpul represiunii romane a determinat unificarea textului ebraic, printr-o impresionantă muncă de copiere minuțioasă a textului socotit standard; ne putem aștepta ca în același timp să fi fost efectuate și unele corecturi ale manuscriselor preexistente. Am putea spune că evenimentele din anul 70 au avut un dublu rol decisiv: în primul rând, au permis unei elite de scribi erudiți să se afirme în calitatea lor de salvatori incontestabili ai

tradiţiilor lor; în al doilea rând, au antrenat o mare cerere de noi manuscrise biblice.

Câteva dintre aceste texte au stat la baza primelor traduceri, iar în comunităţile în care se foloseau aceste traduceri, procesul redactării nu a încetat. Astfel, noi nu putem vorbi despre un prototext al Vechiului Testament, din moment ce un astfel de text practic nu a existat. Ar trebui să cercetăm separat istoria fiecărei cărţi a Vechiului Testament, din moment ce fiecare carte a urmat o linie deosebită de dezvoltare şi de transmitere.

Se observă ca a devenit destul de problematic să vorbim despre textul Vechiului Testament sau despre *textul final* al acestuia. Pe de o parte, manuscrisele de la Qumran au demonstrat că este practic imposibil să spunem unde şi când a apărut presupusul text original[1], iar pe de altă parte confirmă vechimea textului tradiţiei masoretice, dând mărturie, în acelaşi timp, pentru un anumit pluralism textual în secolele care au premers erei creştină. Manuscrisele de la Qumran oferă informaţii despre forma în care textul biblic era transmis între secolul al III-lea î.Hr. şi secolul al II-lea d.Hr., nu numai în cadrul comunităţii qumranite, ci în întreaga Palestină, din moment ce foarte multe manuscrise fuseseră copiate în diferite localităţi ale Palestinei[2]. Datorită diversităţii formelor textuale existente la acea vreme şi a procesului de stabilizare a acestor forme, putem spune că textul biblic ebraic era caracterizat de o anumită fluiditate. Istoria textului consonantic al Bibliei ebraice, ca de altfel şi istoria textului vocalic, presupune trecerea treptată de la o fluiditate către o uniformitate textuală. Din moment ce versiunea Septuaginta şi manuscrisele de la Qumran ne permit să ne facem o imagine clară despre evoluţia transmiterii textelor Vechiului Testament în ultimele trei secole ale erei precreştine, imagine potrivit căreia practic nu a existat un prototext al întregului Vechi Testament,

1. F.M. Cross, S. Talmon, *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, MA - Londra, 1975.
2. Julio Trebolle Barrera, *op. cit.*, p. 274.

ar fi mai înțelept probabil să cercetăm separat fiecare carte a Vechiului Testament și să încercăm să-i stabilim diferitele tradiții[1].

În acest moment al cercetării se impune o investigație serioasă a comunităților care au transmis aceste tradiții textuale. Cu cât știm mai multe despre aceste comunități, despre convingerile și problemele lor politice, economice, sociale și religioase, cu atât vom înțelege mai bine tradițiile textuale[2]. Ideea „textelor locale" ne poate oferi fundalul teoretic necesar investigării istoriilor textelor diferitelor cărți ale Vechiului Testament, deși vom fi nevoiți să extindem actuala teorie a „textelor locale" pentru a face loc cît mai multor „regiuni" și comunități. Fără o mai bună înțelegere a acestor comunități, nu vom reuși nici să ne conturăm o imagine mai clară despre lumea biblică și vom sări pur și simplu peste secole întregi de experiență umană când lucrăm numai pe textul „standardizat", ca și cum acela ne-ar conduce la „adevărul" despre vremurile biblice. Deocamdată știm foarte puține lucruri despre aceste comunități și resursele noastre sunt limitate. Întrucât știm ceea ce căutam și avem întrebări care cer răspuns, manuscrisele care se cunosc până în prezent pot conduce la noi răspunsuri la problema Vechiului Testament și a transmiterii sale[3].

1.4. Contribuția comunităților rabinice la „standardizarea" textului ebraic

Deoarece atunci când evreii încă locuiau în Palestina, în special după anul 722 î.Hr., exista un singur loc sfânt, Ierusalimul, pericolul unor „texte" diferite provenind din aceeași comunitate

1. F.E. Deist, *op. cit.*, p. 15.
2. B. Chiesa, *Textual History and Textual Criticism of the Hebrew Old Testament*, The Madrid Qumran Congress II; Leiden, 1992, pp. 257-272.
3. F.E. Deist, *op. cit.*, p. 16.

religioasă nu era încă prea mare; însă atunci când, în 587, a căzut și Ierusalimul, iar elita populației, incluzând preoții (Ier. 29, 20), a fost trimisă în exil, problema textelor sfinte a devenit foarte spinoasă. Potrivit mărturiilor existente, astăzi este clar că în perioada 400-100 î.Hr., textele biblice au fost copiate și prelucrate în locuri diferite; și mai mult, tradiții orale au fost fixate în scris în diferite centre. În acest fel au apărut o mulțime de texte, care diferă între ele în ceea ce privește organizarea materialului pe care îl conțin, adaosurile redacționale etc. Și ca și cum nu ar fi fost de ajuns, oamenii au încetat cu timpul să mai vorbească ebraica, astfel încât, chiar și atunci când se folosea același text, comunitatea nu mai avea abilitatea de a „controla" textul, când se citea cu voce tare. În această perioadă agitată, *Knesset Gedolah* (Marea Adunare) a devenit punctul central al vieții religioase iudaice. Învățații perioadei persane (539/538-333/332 î.Hr.), cunoscuți îndeosebi sub numele de *soferim* (scribi), erau cei care adunau cu multă atenție scrierile sfinte existente, hotărau care dintre ele se poate bucura de un statut canonic. Tot ei fixau pe baza acestor texte, reguli pentru viața comunității (*midraș*)[1].

Din mărturiile de care dispunem, acești învățați nu erau interesați să stabilească un text standardizat din varietatea textelor pe care le aveau la dispoziție. Întrucât activau în locuri diferite (Palestina, Egipt, Babilonia), iar în aceste regiuni existau, la rândul lor, diferite centre, probabil că nici nu erau conștienți de varietatea textelor. Dar chiar dacă ar fi fost conștienți de diferitele lecturări ale unui text, erau mult mai preocupați de fixarea, pe baza acestor texte, a unor reguli (*halakhot*) pentru comunitatea religioasă decât de aranjarea unui text. Dacă obiceiurile scribilor au rămas constante o perioadă mai mare de timp, probabil că discrepanțele dintre diferitele texte nu îi deranjau prea mult; din contră, se pare că foloseau aceste discrepanțe pentru a-și argumenta mai bine concepțiile.

---

1. F.E. Deist, *op. cit.*, p. 16.

După perioada „Marii Adunări" a urmat perioada aşa-numitelor *zugot* (perechi), care a coincis practic cu perioada elenistă şi hasmoneică (332-37 î.Hr.), în care relaţiile dintre conducătorii evrei şi cei ptolemei au fost foarte bune, ca de altfel şi cele cu seleucizii. Sub domnia lui Ioan Hircan se statorniceşte Marele Sfat al ţării, care purta numele grecesc de Sanhedrin, în ebraică *Beit Din Hagadol*, cu o componenţă şi o structură organizatorică precise. Comunitatea din Iudeea a rămas un grup conservator care îşi păstra obiceiurile cu sfinţenie. În timpul conducerii hasmoneice, problemele religioase iudaice erau reglementate de către personalul Templului (preoţii saduchei) şi de către Sanhedrin care era alcătuit din conducători farisei şi saduchei. Adunarea generală a Curţii de Justiţie, care cuprindea şaptezeci şi unu de membri, a primit numele de „Marele Sanhedrin", spre deosebire de cele trei secţii alcătuite din câte douăzeci şi trei de membri care se numeau „Micul Sanhedrin". Sedinţele ambelor camere se ţineau într-o încăpere a Templului, special amenajată. Pe lângă activitatea legislativă, Sanhedrinul supraveghea cultul Templului, elabora Calendarul ebraic, decidea asupra păcii şi războiului, numea judecători, înalţi funcţionari şi deţinea un rol important în soluţionarea celorlalte probleme de administraţie[1]. Sanhedrinul era condus la acea vreme de două persoane (*zugot*): preşedintele (cunoscut sub numele de *nasi*, care cumula funcţiile de mare preot şi de rege) şi conducătorul curţii legale (*ab bet din*). Aceste două persoane nu se alegeau neapărat numai dintr-un anumit partid religios, în sensul că unul putea fi fariseu, iar celălalt, saducheu. Între cele două partide au existat diferenţe substanţiale în probleme teologice şi practice, două dintre ele având o importanţă deosebită pentru înţelegerea dezvoltării scripturilor iudaice în această perioadă.

Saducheii nu acordau mare atenţie tradiţiei, adică legii orale (*halakhah*), preferând să se raporteze la Tora, ori de câte ori se iveau neînţelegeri. Ei erau adepţii principiului *sola*

1. Alfred Hârlăoanu, *O istorie a mozaismului şi a Israelului antic*, Editura Nemira, Bucureşti, 2001, p. 257.

Scriptura, dacă ne permitem să folosim anacronic acest cuvânt. Fariseii aveau o cu totul altă părere. Erau foarte puternic legaţi sufleteşte de Tora mozaică, dar socoteau că Tora orală este o extensie legitimă a acelei Legi. Pe de altă parte, chiar dacă saducheii preferau Tora scrisă celei orale, nu o priveau ca pe o lucrare canonică, în sensul că aceste texte ar fi fost diferite de alte texte scrise. În această privinţă, fariseii aveau altă părere: Tora era canonică, şi prin urmare sfântă. În Mişna (*Yadayim* 4,6) se află o discuţie foarte interesantă în această privinţă:

> saducheii spun: ne ridicăm glasul împotriva voastră, o fariseilor, pentru că spuneţi: Sfintele Scripturi murdăresc mâinile, iar scrierile lui Homer, nu.

Aşadar, pentru saduchei nu exista nici o diferenţă între scrierile mozaice şi cele homerice, în timp ce fariseii socoteau că Scripturile sunt sfinte.

În timpul domniei hasmoneilor Hircan I şi Aristobul I s-a fondat şi comunitatea eseniană. Esenienii se deosebeau de farisei în mai multe privinţe. Este important să menţionăm că textele biblice erau percepute în mod diferit de către comunităţi diferite: cei care erau deschişi către elenism şi cei care se opuneau elenismului; cei pentru care scrierile mozaice şi cele homerice se situau pe acelaşi nivel; cei care socoteau scripturile drept sfinte; cei care înţelegeau tradiţia orală drept o extensie a legii mozaice şi cei care nu luau în seamă legea orală; cei care priveau comunitatea lor drept o extensie a comunităţilor biblice şi cei care priveau perioada biblică drept ceva trecut şi încheiat (diferenţa dintre esenieni şi farisei). Diferitele grupări din iudaismul acelei vremi tratau în mod diferit documentele scripturistice.

Existau manuscrise diferite în cercuri diferite, fiecare cu propria tradiţie, fiecare cu propria optică faţă de aceste texte, iar textele erau redactate potrivit tradiţiilor respective. De exemplu, din moment ce în cercurile fariseice Tora orală era la fel de importantă ca Tora scrisă, ne putem aştepta la un

text mai complet, și întrucât saducheii nu făceau deosebirea dintre literatura canonică și cea noncanonică, fiind în mod clar dispuși unor influențe străine, ne putem aștepta ca textele să fi fost influențate de elenism în aceste cercuri.

În urma preluării conducerii întregii comunități religioase iudaice de către farisei, ne putem aștepta la stabilirea unui anumit text în Ierusalim. Faptul că textul biblic folosit de către fariseii din Ierusalim se bucura de o anumită întâietate nu a fost rezultatul unei decizii democratice, ci al unei puternice confruntări în sânul comunității religioase. Acest lucru nu a împiedicat, în aceeași perioadă, transmiterea altor tradiții textuale în diferite alte centre – așa cum este cazul manuscriselor de la Qumran[1].

În perioada *tanaim*-ilor (cei care studiau și fixau în scris ceea ce învățaseră), au existat câteva momente de criză care au contribuit la stabilirea unui *textus receptus* în lumea iudaică:

1. căderea Ierusalimului (70 d.Hr.);
2. apariția ereticilor (*minim*), cum au fost gnosticii;
3. apariția creștinismului;
4. persecutarea evreilor.

Cele mai vestite școli de *tanaim* ale vremii au fost cea a lui Hilel și cea a lui Șammai. Una dintre figurile remarcabile ale școlii lui Hilel a fost rabbi Yohannan ben Zakkai[2], care a obținut de la Vespasian dreptul de a se stabili la Iavneh[3] un

---

1. F.E. Deist, *op. cit.*, p. 18.
2. Tradiția ne spune că a fost scos clandestin, într-un sicriu, din Ierusalimul asediat. Împotrivindu-se revoltei iudaice, el vorbea în favoarea acelui element cu rădăcini adânci în iudaism, care pornea de la ideea că Dumnezeu și credința erau mai bine serviți fără povara și corupția statului.
3. În apropierea coastei, la vest de Ierusalim. Tot aici vor fi îngropați și ultimii membri ai Sanhedrinului, în locul lor instituindu-se un sinod al rabinilor, într-o vie, lângă o hulubărie, sau în mansarda unei case. Din acel moment, rabinul și sinagoga au devenit instituțiile normative ale iudaismului. Noul spirit al iudaismului era în mod vădit o reacție la exaltările violente ale zeloților și naționaliștilor. La

centru special de studii iudaice. Iavneh va deveni mai târziu unul dintre cele mai importante centre ale cercetării iudaice, locul unor dispute aprinse despre admiterea sau excluderea anumitor cărți din canonul iudaic, așezarea în care se „va închide” canonul iudaic la jumătatea secolului al II-lea d.Hr. Printre figurile proeminente de la Iavneh se numără și rabbi Akiba ben Iosef, atât datorită înțelepciunii sale, cât și înflăcărării cu care a susținut cauza iudaică, în timpul revoltei conduse de Bar-Kohba din 132, în care a jucat un rol deosebit de important. În urma acestei revolte iudaice, împăratul Adrian a interzis studiile iudaice, interdicție cu care rabbi Akiba nu a fost de acord. El și-a continuat lucrarea în cadrul academiei, relațiile cu Roma fiind restabilite abia în timpul lui rabbi Iuda Ha-rassi. Calmul relativ al acestor bune relații l-au ajutat pe rabbi Iuda să poată aduna toate interpretările înțelepților evrei la textul biblic într-o lucrare intitulată *Mișna*[1], în care vedem limpede cum se raportau rabinii la diferitele texte biblice.

Iavneh, sabia a fost dată uitării, locul ei fiind luat de condei. Sistemul era o oligarhie care se perpetua de la sine, academia alegând sau „numind” noii rabini după criteriul erudiției și al meritelor fiecăruia. Exista însă tendința ca autoritatea să fie acordată familiilor care se distingeau în mod deosebit prin erudiția lor. (Paul Johnson, *O istorie a evreilor*, traducere din limba engleză de Irina Horea, Editura Hasefer, București, 2001, pp. 124-125).

1. *Mișna*, însemnând a repeta sau a studia, deoarece inițial se baza pe memorizare și recapitulare, consta din trei elemente: *Midraș*, adică interpretarea Pentateuhului pentru a clarifica diferite aspecte ale legii; *Halakah* sau corpusul de hotărâri juridice general acceptate asupra diverselor aspecte luate în particular; *Agada*, sau omilile, incluzând anecdote și legende folosite pentru ca oamenii simpli să poată înțelege și mai bine legea. Treptat, aceste interpretări au căpătat formă scrisă după răscoala lui Bar-Kohba, culminând cu opera lui Iuda Ha-Nassi și a școlii sale la sfârșitul secolului al II-lea d.Hr. Această lucrare are șase ordine, fiecare fiind împărțit într-un anumit număr de opuscule: *Zeraim* (binecuvântări, danii și titluri), *Moed* (Sabatul și sărbătorile), *Nașim* (căsătorie și divorț), *Nezikim* (delicte civile, pedepse, prejudicii, martori, judecători), *Kodașim* (sacrificii și sacrilegii) și *Tohorot* (necurăția și ritualurile).

Împrejurări precum dispute, persecuţii şi revolte care ameninţau credinţa iudaică au condus la „canonizarea" unui anumit text care putea garanta apartenenţa evreilor la o comunitate. Canonizarea textului are foarte multe în comun cu aceste împrejurări. Dacă *textus receptus* iudaic s-a fixat în jurul anului 150 d.Hr., aşa cum se afirmă de cele mai multe ori, această dată practic coincide cu momentul critic în care comunitatea iudaică din Palestina s-a destrămat, mutându-şi centrul de greutate în Babilonia. În perioada 150-200 d.Hr., înţelepţii evrei sunt cunoscuţi îndeosebi sub numele de *Amoraim* (interpreţii Mişnei). Ca o consecinţă directă a deschiderii academiilor către un public mai larg numărul acestora a sporit considerabil în Palestina: academia de la Tiberia şi cea de la Lida (Iudeea), cea de la Cezarea (în sudul Galileii) şi cea de la Zippora (Galileea); cea mai vestită dintre ele în acea vreme era cea de la Tiberia. Studenţi din Babilon veneau să studieze la Tiberia, contactul obişnuit dintre academiile din Palestina şi Babilonia fiind stabilit prin intermediul acelor *nehutei* (călători între Babilonia şi Palestina). Rabbi Yohanan a fost ultimul – şi, se pare, cel mai influent – conducător al academiei de la Tiberia, după moartea acestuia şcoala pierzându-şi prestigiul şi chiar închizându-se ca urmare a unei persecuţii. Evreii au început să migreze către alte centre, cum ar fi oraşele din Europa, Egipt şi Babilonia. Ca urmare a puternicei influenţe a academiilor din Palestina şi a condiţiilor grele din Ţara Sfântă, au apărut noi academii în Babilonia, cele mai cunoscute fiind cele de la Sura şi de la Nehardea, aceasta din urmă fiind înlocuită mai târziu cu cea de la Pumbedita. Examinarea critică a textelor disponibile, dezvoltarea de noi metode de studiu a acestor texte şi răspândirea Torei orale reprezintă doar câteva dintre activităţile principale ale acestor academii. Din aceste activităţi a rezultat Talmudul babilonian care ne oferă o înţelegere nu numai a textului biblic folosit în Babilonia, dar şi a felului în care rabinii se raportau la diferitele variante textuale. Este important să subliniem că acceptarea unui text-standard în lumea iudaică s-a produs abia după răspândirea iudeilor din Palestina, în secolele III-IV d.Hr. Înţeleptii care veneau de la Ierusalim şi care trecuseră prin şcolile de la Iavneh şi Tiberia

erau foarte respectați în alte centre. În cele din urmă, *textus receptus* palestinian a fost recunoscut ca text al Bibliei ebraice. Deși nu a fost finalizat întru totul, iar înțelepții evrei au mai lucrat asupra lui câteva secole, acesta este textul care a ajuns în mâinile reformaților în secolele XVI-XVII.

Există o diferență istorică fundamentală între Biblia ebraică și Vechiul Testament. Datorită convingerilor religioase, creștinii nu vorbesc despre Biblia ebraică, iar evreii, din motive foarte clare, nu își numesc scrierile sfinte Vechiul Testament.

Din moment ce primii creștini au continuat să meargă la Templu, să păstreze obiceiurile iudaice, să frecventeze sinagoga și să se implice în controverse cu autoritățile iudaice, s-ar putea spune că atât iudeii, cât și creștinii au văzut mișcarea creștină ca fiind iudaică. Abia după ce au fost alungați din Ierusalim și și-au stabilit capitala la Antiohia, cei care credeau în învățătura lui Hristos au fost numiți creștini. Finalizarea textului Bibliei ebraice în jurul anului 150 d.Hr. a fost, printre altele, consecința controversei iudeo-creștine. Creștinii și evreii nu citeau aceeași Biblie. O cercetare a pasajelor din Vechiul Testament care se regăsesc în Noul Testament dă mărturie nu numai despre un „canon" mai larg, dar și despre alte „texte" decât cele „canonizate" de Biblia ebraică. Apoi, în funcție de așezarea în care se aflau, de exemplu Antiohia, Corint sau Ierusalim, este foarte probabil ca creștinii să fi citit texte diferite în locuri diferite. În plus, Septuaginta și celelalte traduceri grecești, larg răspândite în cercurile creștine, conțineau o mare varietate de texte care se deosebeau de textele reflectate de Biblia ebraică[1].

1. Fericitul Augustin, în controversa cu iudeii, spunea chiar că Septuaginta ar fi rezultatul unei inspirații ulterioare. Prin urmare, Biblia ebraică nu poate fi adoptată drept Vechiul Testament, fără nici un alt adaos. Biblia ebraică nu conține toate textele care alcătuiau ceea ce Biserica primară desemna sub numele de „Vechiul Testament". Este posibil ca Vechiul Testament să conțină unele texte din Biblia ebraică, însă în mod sigur nu toate și nu în forma în care se păstrează în aceasta. Prin urmare, este de discutat dacă se poate pune semnul echivalent între Biblia ebraică și Vechiul Testament, așa cum fac reformații.

2
Scribii

2.1. Școlile scribale

Pentru o mai bună cunoaștere a istoriei formării cărților biblice, a transmiterii acestor texte și a formelor lor de interpretare, se impune o trecere în revistă a mediilor sociale care le-au fixat și le-au păstrat, a școlilor în care scribii și copiștii își desfășurau activitatea literară. Textele „clasice" treceau printr-un proces de copiere continuă, de-a lungul unor perioade mari de timp, această transmitere textuală fiind posibilă doar prin intermediul unor anumite „academii" sau „școli". Așa cum, în vechiul Orient Apropiat, texte de diferite tipuri: mituri, proverbe, imnuri, ritualuri, anale, cronici, texte astronomice, magice îndeplineau o funcție didactică, tot astfel, în Israel, acest rol le revenea „textelor clasice" ale Bibliei. Au fost descoperite nenumărate tăblițe cuneiforme și ostracale cu exerciții de scriere bazate pe astfel de texte clasice ale vechiului Orient Apropiat. În prezent se cunosc abecedarele mai multor limbi: ugaritică, aramaică, greacă, etruscă, latină etc. Dintre abecedarele ebraice cele mai cunoscute, le amintim pe cele de la Izbet Sartah, din secolul al II-lea î.Hr., cel de la Lachiș, din secolele VIII-VII î.Hr., de la Arad, din secolul al VIII-lea î.Hr. În lumea cercetătorilor biblici circulă, cu dată recentă, teoria potrivit căreia aceste abecedare erau de fapt exercițiile pe care le făceau învățăceii, dovadă clară a unui sistem școlar israelit în perioada monarhică; oricum însă, în afară de cele scrise cu

cerneală pe ostracale, nu toate abecedarele trebuie privite drept exerciţii şcolare. În acelaşi timp, descoperirea unui abecedar, într-un loc anume, nu ne permite să tragem concluzia că în acel loc exista o şcoală de scribi. Cele mai multe inscripţii care conţin abecedare nu sunt opera scribilor, ci a meşteşugarilor, care aveau slabe cunoştinţe despre scrierea literelor[1]. Relaţia dintre textele biblice, mărturiile epigrafice şi instituţiile de învăţământ ale vechiului Israel sunt subiect de cercetare relativ recent, multe aspecte ale acestei probleme aşteptând încă să-şi afle clarificarea[2]. Formarea literară a cărţilor biblice şi procesul integrării lor în canonul scripturistic ţine, într-o oarecare măsură, şi de un anumit context „educaţional"[3]. Tora, „învăţătura prin excelenţă", nu prevede doar ce trebuie să facă (sau să nu facă) un evreu; la Facerea 1-10, Tora prezintă o veritabilă lecţie de cosmologie, antropologie, zoologie şi geografie. Nu numai regii şi preoţii, dar şi profeţii şi înţelepţii se dedicau *studium*-ului, susţinând „doctrine" care erau, în acelaşi timp, adevărate „norme". Toate acestea aveau loc în şcolile preoţeşti de la Templu şi în şcolile palatului[4]. Nici o civilizaţie nu poate supravieţui prea mult timp fără un „canon educativ", fără un ansamblu de texte fundamentale şi de tradiţii normative. Potrivit unei presupuneri făcute de André Lemaire, „canonul educativ" precedă canonul biblic, lucru valabil de altfel şi în cazul Vechiului Testament[5]: după anul 70 d.Hr., aceleaşi texte care constituiau înainte baza şcolii Templului

---

1. Julio Trebolle Barrera, *op. cit.*, p. 103.
2. M. Haran, *On the diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel,* Congress Volume – Ierusalim 1986, ed. J.A., Emerton, Leiden, 1988, pp. 81-95; A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israel*, Fribourg, 1981; E. Puech, *Les écoles dans l'Israel preexilique : données epigraphiques*, Congress Volume, Ierusalim 1986, Leiden, 1988, pp. 189-203.
3. Desigur, acest lucru se poate spune nu numai despre cărţile sapienţiale, ci şi despre cele cu conţinut liturgic, juridic şi istoric.
4. Cum era cea întemeiată de regele Solomon pentru formarea oficialilor din administraţia regală, modelată după sistemul egiptean de pregătire.
5. A. Lemaire, *op. cit.*

din Ierusalim devin cărţi canonice ale iudaismului. Şcoala Templului era aşadar legătura instituţională care unea toate cărţile Vechiului Testament[1].

În ceea ce priveşte nivelul de alfabetizare al populaţiei israelite, se poate spune că în vechiul Orient Apropiat, numărul celor care ştiau să scrie şi să citească era foarte mic, în general reducându-se la scribii profesionişti care, după mari osteneli de învăţare a sutelor de semne logografice, îşi desfăşurau activitatea în principalele oraşe ale Mesopotamiei şi Egiptului. Inventarea alfabetului a uşurat mult munca scribilor profesionişti, dar nu se poate spune că nivelul de cultură al oamenilor a crescut foarte mult. Analfabetismul este un fenomen care depinde mai mult de factori sociali, economici şi politici decât de complexitatea semnelor care trebuie învăţate pe dinafară[2]. În general, oamenii învăţau să scrie prin exerciţii care constau în redarea literelor alfabetului, a numelui vreunei persoane sau a unor liste enciclopedice cuprinzând diferite obiecte (zei, termeni geografici, titluri, lichide, instrumente etc). Pasul următor consta în redactarea de contracte şi scrisori. Celor mai literaţi li se cerea atât o foarte bună stăpânire a convenţiilor literare întrebuinţate în corespondenţa diplomatică, cât şi o bună cunoaştere a ştiintelor şi înţelepciunii vremii.

---

1. Ernst Axel Knauf, „Les milieux producteurs de la Bible Hébraïque", în *Introduction à l'Ancien Testament*, texte editate de Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi şi Cristophe Nihan, Labor et Fides, Le monde de la Bible no 49, p. 51.
2. S. Warner, „The Alphabet: an Innovation and its Diffusion", *VT* 30 (1980), pp. 81-90.

2.2. Activitatea scribilor

În perioada biblică, scribii se bucurau de un mare prestigiu[1]. Termenul ebraic *sofer* și cel grecesc *grammateus* desemnează rolul și funcția de „secretar". În Egipt și în Mesopotamia, scribii sau secretarii își îndeplineau slujba în palate și temple, fiind responsabili cu administrarea, colectarea taxelor, tratatele internaționale, construirea clădirilor publice etc. Biblia se referă adeseori la munca pe care o făcea scribul, în perioada monarhică, dar și după Exil, atunci când responsabilitățile preoților, leviților și scribilor se suprapuneau de cele mai multe ori. Cel mai bine cunoscut și cel mai important exemplu se referă la Ezdra: „Acest Ezdra a ieșit din Babilon; și era el cărturar iscusit și cunoscător al legii lui Moise, pe care o dăduse Domnul Dumnezeu lui Israel. Iar regele i-a dat lui tot ce a dorit, pentru că mâna Dumnezeului său era peste el" (1Ezd. 7,6). Deși nu există date foarte clare în acest sens, se pare că scribii au jucat un rol extrem de important în istoria tradiției biblice, de la începuturile sale și până la fixarea în scris, ca și în transmiterea și interpretarea textului în vechiul Israel[2].

Cei mai mulți scribi din perioada celui de-al doilea Templu erau în același timp și preoți și proveneau din familii preoțești. „The inevitable alliance between these priests and scribes who were also the custodians of the *traditum* would have stimulated a cross-fertilization leading to true exegesis."[3] Potrivit lui Fishbane, vechii scribi israeliți erau și foarte buni cunoscători ai caracteristicilor ortografice, gramaticale și sintactice ale „textelor sfinte", și specialiști în diagnosticarea bolilor contagioase sau în probleme legate de „curăția și necurăția

1. *Babylonian Talmud*, Sota 136; Enoh, Moise și Ilie erau socotiți marii scribi ai Israelului.
2. M. Fishbane, *Biblical Interpretation in ancient Israel*, Oxford, 1985, p. 81.
3. *Ibidem*, p. 83.

cultică". Cunoaşterea precisă a literei Scripturii şi observaţiile textuale exacte ale scribilor vor influenţa tehnicile exegetice ale înţelepţilor rabini de mai târziu, o clasă aparte care interpreta Scriptura cu ochii de vultur ai preciziei scribale[1].

Ulterior, lumea elenistică a favorizat dezvoltarea unei clase independente de scribi care nu mai îndeplineau şi slujba de preot. Activitatea scribilor din perioada elenistică se vede mai ales în imensa literatură care apare în acea vreme. Elenismul a adus cu sine secularizarea parţială a muncii scribului şi, implicit, o scădere a prestigiului de care acesta se bucurase până atunci[2].

Este limpede că în trecerea de la tradiţia orală la cea scrisă, scribii au jucat un rol important; multe istorisiri, cântece, legi transmise oral, au dobândit un statut canonic odată cu integrarea lor în cult. Pe lângă aceasta, să nu uităm că scribii nu erau simpli clerici neutri, ci moştenitorii unei îndelungate şi complexe tradiţii scribale israelite. Cuvântul „scrib/scriitor/cărturar" (ספר) apare în descrierea cancelariilor regale din timpul lui David şi Solomon (2Rg. 8,16-18; 3Rg. 4,1-6), dar şi mai târziu, în timpul domniei altor regi (Ioaş: 2Cron. 24,11; Iezechia: 4Rg. 18,18.37). De cele mai multe ori, înţelesul acestui cuvânt corespunde accepţiunii generale a termenului „scrib" în vocabularul internaţional de curte al acelor vremuri; cel puţin în Mesopotamia şi în Egipt, ca să nu mai vorbim despre Sumer şi Ugarit, slujba de scrib este menţionată foarte de timpuriu în analele vremii.

Numeroase pasaje din Noul Testament şi din literatura rabinică ne arată că scribii se socoteau drept autorităţi în exegeza Vechiului Testament, prestigiul de care se bucurau bazându-se în mare măsură pe o foarte bună cunoaştere a textului biblic; în acest caz, devine limpede că dovedeau o meticulozitate similară atunci când era vorba de transmiterea textului sub forma unor copii. Scribii priveau cu foarte multă

1. *Ibidem*, p. 84.
2. E.J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge MA Londra, 1988.

seriozitate transmiterea, dintr-un manuscris într-altul, a fiecărui cuvânt şi a fiecărei litere a textului biblic[1]. Atunci când, în urma folosirii continue, manuscrisele se uzau foarte mult până la a deveni ilizibile, erau aşezate în „camera de păstrare" a sinagogii, cunoscută sub numele de *genizah*, după care, la timpul potrivit, erau îngropate în pământ, în cadrul unui anumit ritual. În acest fel, manuscrisele greşite erau scoase din circulaţie şi plasate într-o *genizah*. De obicei, o copie care prezenta mai mult de trei greşeli era scoasă din uz[2].

Textul transmis de către scribi era consonantic, prezentând uneori anumite diferenţe frazeologice; de cele mai multe ori însă diferenţele gramaticale reprezentau, foarte posibil, forme dialectale regionale: alături de transmiterile scrise ale textului circulau tradiţiile orale care conţineau indicaţii mai mult sau mai puţin clare privind formele textuale şi pronunţarea cuvintelor. Dacă această raportare istorică la procesul transmiterii textului biblic poate părea îndoielnică, ea joacă totuşi un rol important în înţelegerea activităţii scribilor. Se poate spune că, destul de timpuriu, scribii şi-au făcut un obicei din a adăuga scurte note pe marginea manuscriselor copiate şi din a însemna anumite cuvinte care necesitau lămuriri.

Un punct de vedere interesant îi aparţine lui J. Weingreen[3], care susţine că ori de câte ori este vorba despre istoria transmiterii textului masoretic ebraic, trebuie făcută distincţia între „scrib" şi „copist", fiecare desemnând o profesie distinctă, bazată pe grade diferite de competenţă. În perioada talmudică, cei care se ocupau cu scrierea şi copierea documentelor se numeau *sofer* şi *liblar*. Termenul *sofer*, pe lângă faptul că se referă la înţelepţii din perioada pretanaitică, este întotdeauna asociat cu omul de studiu; în *Berakot* 45b, se spune că opusul său este *bur*, analfabetul. Termenul *liblar* se referă la persoana mai

1. Bleddyn J. Roberts, *The Old Testament text and versions. The Hebrew Text in Transmission and the History of the Ancient Versions*, University of Wales Press, Cardiff, 1951, p. 30.
2. W. Bacher, „Genizah", *ERE*, vol. VI, p. 187.
3. J. Weingreen, *From Bible to Mishna. The continuity of tradition*, Manchester University Press, 1976, p. 45.

puţin învăţată, care îşi petrecea toată viaţa făcând copii după documente. În mod sigur existau grade diferite în pregătirea profesională a celor care scriau şi copiau documentele, nivelul cunoştinţelor reprezentând unul dintre factorii esenţiali în determinarea categoriei profesionale. Se pare că pregătirea textelor sfinte menite întrebuinţării în cult era încredinţată unui *sofer*, adică unui scrib, a cărui pregătire, îndemânare şi reputaţie erau recunoscute de comunitatea în care îşi desfăşura activitatea. Şi mai mult, este de presupus că încă înainte de apariţia unei ediţii standard, oficiale, a Bibliei ebraice, autorităţile eclesiastice au făcut tot posibilul pentru a asigura copierea fidelă a manuscriselor biblice destinate întrebuinţării liturgice[1]. Pe de altă parte, este foarte posibil ca *liblar*-ul, copistul mai puţin învăţat, să fi fost plătit de persoane particulare sau instituţii religioase pentru întocmirea unor copii ale manuscriselor biblice, destinate uzului personal. În acelaşi timp, se presupune că *liblar*-ul îşi petrecea foarte mult timp cu pregătirea manuscriselor biblice ce urmau să fie vândute. Oricum, activitatea profesională a *liblar*-ului, reflectată în precaritatea unor manuscrise biblice copiate, lasă mult de dorit; este suficient să amintim de manuscrisul IQIS[a2] care conţine foarte multe exemple de neglijenţă în pregătirea manuscriselor destinate întrebuinţării particulare. Numărul foarte mare de greşeli poate fi explicat numai dacă atribuim acest manuscris unui copist mai puţin pregătit. Corecturile care s-au făcut prin suprapunerea lor peste alte cuvinte, îndreptarea lipsurilor prin inserarea, între rânduri, a unor litere sau a unor cuvinte, îndepărtarea cuvintelor inutile prin tăierea lor cu o linie, dovedesc foarte clar că acest manuscris nu era destinat citirii publice, în sinagogă, a pasajelor profetice. Deşi

1. În perioada mişnaică exista un grup de cercetători numiţi *maggihe sefarim* („revizori ai textului"), plătiţi din fondurile Templului, care aveau responsabilitatea de a identifica eventualele greşeli din manuscrisele biblice (*Ketubot* 106a).
2. *The Dead Sea Scrolls of St Mark's Monastery: I, The Isaiah Manuscript with Hababbuk Commentary*, editat de către Millar Burrows, 1950, p. xiii, planşele I-LIV.

secta de la Qumran se deosebea în anumite privințe de corpul central al iudaismului contemporan, nu există nici un motiv care să ne determine să credem că metodele de copiere a textelor sfinte ar fi fost diferite.

Din punctul de vedere al istoriei textuale, cuvântul *soferim* („scribi") se referă la acei înțelepți recunoscuți drept adevărații păstrători ai tradiției Scripturii. Se presupune că activitatea scribilor a început odată cu Ezda, numit adeseori în literatura rabinică „Scribul" *par excellence*. În perioada de glorie a scribilor[1], cuvântul *soferim* se referea doar la cei ce erau responsabili de textul biblic: ei îl copiau, îl păstrau și îl arătau ori de câte ori era nevoie; atunci când îl copiau, îl comparau, foarte atent, cu textul inițial și cu alte manuscrise. În acest fel, scribii au avut un rol important în conturarea formei textuale, care în cele din urmă a devenit forma standard. Ei numărau literele și cuvintele diferitelor cărți ale Bibliei; de fapt, Talmudul ne spune că această activitate era una dintre principalele lor obligații. „Bătrânii se numeau *Soferim* pentru că numărau orice literă a Torei. Ei spuneau că ו din cuvântul גחון (Lev. 11,42) este consoana situată la jumătatea Torei[2], דרש (Lev. 10,16) este cuvântul situat la jumătatea Torei, iar Lev. 13,33 versetul de la jumătatea Torei."[3] Toate acestea au rolul de a demonstra preocuparea timpurie a scribilor de a transmite cu acuratețe textul biblic și de a-l feri de orice posibilă modificare. Scribii nu numărau literele și cuvintele din simplă curiozitate, ci din dorința de a avea certitudinea că se bazau pe textul unui scrib anterior care lucrase cu grijă. În același timp, ei făceau mult mai mult decât să transfere textul scris, dintr-un manuscris într-altul; prin intermediul anumitor semne, indicau acele pasaje asupra căror aveau îndoieli. Există încă dezbateri aprinse legate de perioada în care aceste semne au fost introduse pentru prima dată.

1. Perioada Noului Testament și a Mișnei.
2. În sulurile folosite în cultul de la sinagogă, litera situată la jumătatea Pentateuhului era indicată printr-un *waw majusculum*.
3. *Bab. Talm. Qidydushin* 30 a.

Puncta extraordinaria (נקודות) erau puncte puse deasupra unor litere sau cuvinte asupra cărora existau anumite dubii de ordin textual sau doctrinar; ele se numără printre primele procedee de critică textuală ale copiştilor. În lucrarea *Sifrei Num* (pp. 64-65) la Num. 9,10 se dă o listă a locurilor din Pentateuh unde apar aceste *puncta extraordinaria* : Fac. 16,5; 18,9; 19,33; 33,4; 37,12; Num. 3,39; 9,10; 21,30; 29,15 şi Deut. 29,28. Pe lângă acestea, mai sunt patru locuri în cărţile profeţilor: 2Sam. 19,20; Is. 44,9; Iez. 41,20; 46,22 şi unul în aghiografe: Ps. 26,13. Kahle susţine că aceste ce puncte apar în toate tipurile de manuscrise, atât în cele orientale, cât şi în cele occidentale şi ar reprezenta prima încercare de abordare critică a textului tradiţional. Teama de a nu afecta corectitudinea textului nu i-a lăsat însă pe copişti să intervină în textul transmis, astfel încât acesta şi-a păstrat forma iniţială, punctele situate deasupra literelor fiind de fapt expresia unei îndoieli sau a unei nemulţumiri[1].

Paseq sau *pesiq* (פסיק), însemnând „despărţire" sau „despărţitor", este un semn care are forma unei linii perpendiculare situate între două cuvinte. Apare de aproximativ 480 de ori în cuprinsul Vechiului Testament, fiind foarte asemănător cu semnul de separare *legarmeh* sau *nagda*, cu care se şi confundă adeseori. Chiar şi lucrarea masoretică clasică *Diqduqe ha-Te'amim*, în ultimele sale ediţii, vorbeşte despre *paseq* ca despre un semn de separare[2]. Kahle a încercat însă să demonstreze că acest semn apare mult mai târziu, în lucrarea *Midraş Rabba* la cartea Ieşirea, în secolele XI-XII d.Hr.; el susţine în acelaşi timp că acest semn lipseşte din manuscrisele babiloniene timpurii, abia mult mai târziu făcându-şi apariţia în manuscrisele babiloniene târzii, inserat ocazional înaintea Numelui Divin. Şi mai mult, semnul *paseq* este arareori întâlnit în textele cu punctuaţie palestiniană, iar în

1. Paul Kahle, „Paragraphs 6-9 in Bauer-Leander", *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, Halle, 1922, p. 78.
2. R.H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament,* New York şi Londra, 1941, N.B., p. 82.

cele cu punctuație tiberiană întrebuințarea sa este total neregulată[1].

Obiceiul scribilor de a copia unele litere, folosind forme ușor deviate, nu a urmat niciodată reguli clare. Într-unul dintre *Minor Tractates* ale Talmudului babilonian, *Massekhet Soferim*, găsim totuși câteva reguli care indică ce litere trebuie scrise mai mari sau sau mai mici[2]; astfel, litera *waw* (ו) din cuvântul גחון (pântece) trebuie scrisă mai mare întrucât este litera situată la jumătatea Pentateuhului.

Celebrul שמע ישראל (*Șema Israel*) de la Deut. 6,4, trebuia scris neapărat de la începutul unui rând nou, având grijă ca אחד să fie ultimul cuvânt al rândului respectiv; potrivit recomandărilor masoretice de mai târziu, doar *ayin* și *daleth* din ultimul cuvânt trebuiau scrise cu litere mai mari. Din această mică nepotrivire cu regulile masoretice târzii se poate trage concluzia că prescripțiile inițiale aparțineau perioadei premasoretice, o mărturie în plus a îndelungatului proces de transmitere a textului[3].

2.3. Ordinea și împărțirea în cărți a textului ebraic

O altă activitate atribuită scribilor, datată cel mai probabil înainte ca masoreții să se apuce de lucru, o constituie ordinea și împărțirea în cărți a Sfintei Scripturi. În Palestina, Pentateuhul era citit integral, de la început până la sfârșit, într-un ciclu de 3 ani, fiind împărțit în 157 (potrivit altora, 167) paragrafe săptămânale numite *sedarim*. Pe de altă parte, în Babilonia, citirea Pentateuhului se făcea în numai un singur an, astfel

1. P. Kahle, *op. cit.*, pp. 157-162.
2. I.W. Slotki, *Masseketh Soferim, The Minor Tractates of the Talmud. Massektoth ketannoth* 1, Londra, 1965, pp. 211-324.
3. A. Dotan, „Masorah", *EJ* 16, pp. 1401-1482.

încât Pentateuhul era împărțit în 53 sau 54 de părți numite *paraşiyyot,* semnalate îm edițiile moderne ale Bibliilor prin termenul *paraş*. Cu timpul, evreii din Palestina au adoptat, la rândul lor, împărțirea babiloniană. Potrivit Talmudului, în acea perioadă premasoretică nu se poate vorbi de o împărțire a textului fixată și universal acceptată. Fiecare comunitate își dezvoltase propriile tradiții și principii[1]. Cu toate acestea, împărțirea în versete reprezenta un aspect important al întrebuințării textului în lecturile de la sinagogă; ne dăm seama de aceasta dacă ținem cont de faptul că Targumurile Aramaice erau lucrate traducând verset cu verset textul Pentateuhului. Practica scrierii continue a textelor, fără a fi împărțite în capitole sau în versete, a fost abandonată în perioada talmudică, când propozițiile au început să fie împărțite între ele prin anumite semne numite *sof pasuq*. Ideea împărțirii Pentateuhului are la bază considerații de ordin practic: în Palestina, Tora trebuia citită în întregime într-un ciclu de 3 ani, iar în Babilonia într-un singur an. Pentru a înlesni acest lucru, Pentateuhul a fost împărțit în părți egale, potrivit cu timpul permis pentru citirea lui ca un întreg. Pentru perioada de trei ani, era împărțit în așa-numitele *sedarim*, iar pentru cealaltă, în așa-numitele *peraşot*. Paragrafele *peraşot*[2] se numeau fie *setuma* (închise), fie *petuha* (deschise). Paragrafele închise erau indicate prin lăsarea unui spațiu liber în care încăpeau 9 litere și începeau pe același rând unde se situa și sfârșitul paragrafului anterior; paragrafele deschise începeau întotdeauna cu un rând nou[3]. Edițiile moderne ale textului ebraic păstrează urme ale acestei împărțiri vechi, chiar și atunci când aranjarea în pagină nu mai permite acest lucru: una sau mai multe litere *pe* (p) indică un paragraf deschis (*petuha*), una sau mai multe litere *segol* (s) indică un paragraf închis (*setuma*). În cadrul lecturii sinagogale, în ziua de Sabat, se citesc mai multe astfel de paragrafe.

1. *Babylonian Talmud*, *Qiddushin* 30 a, *Megillah* 22 a, *Nedarim* 38 a.
2. De la verbul *parash* (a separa, a despărți); de aici și cuvântul „farisei" (cei separați).
3. F.E. Deist, *op. cit.* p. 6.

În zilele noastre, în comunitățile de origine *așkenazică*[1], ansamblul de paragrafe care alcătuiesc pericopa ce trebuie citită se numește *perașa*, iar în comunitățile de origine sefaradică[2], pericopa se numește *sidra*. Prin urmare, împărțirea în versuri datează din perioada premișnaică, ceea ce se coincide, de altfel, cu perioada în care scribii și-au desfășurat activitatea. În ceea ce privește toate celelalte aspecte ale transmiterii textuale în această perioadă, existau diferențe clare între tradiția palestiniană și cea babiloniană a împărțirii în versete; abia în prima jumătate a secolului al X-lea d.Hr., actuala ordine a versetelor a căpătat statutul de împărțire oficială a textului, sub îndrumarea masoreților din familia ben Așer. Deși nu este întru totul relevant, putem aminti că împărțirea textului biblic în capitole, așa cum vedem astăzi în Biblia ebraică, a fost introdusă, potrivit unei note adăugate la manuscrisul ebraic din Biblioteca Universității din Cambridge, în anul 1330 de către rabbi Salomon b. Ișmael. Această împărțire plasa numerele versetelor pe marginea textelor, pentru a facilita găsirea versetelor, în cazul unor polemici. Prezenta împărțire în versete a fost introdusă pentru prima dată de către Arias Montanus, în Biblia pe care a publicat-o la Anvers, în anul 1571[3].

1. *Așchenazi* sunt descendenți ai unei populații evreiești care, la începutul Evului Mediu, era răspândită pe tot cuprinsul Europei de Nord-Vest. În Biblia ebraică, Așchenaz este numele unui nepot al lui Iafet și strănepot al lui Noe (Fac. 10,1-3; 1Cron. 1,4-6).
2. Sefarzii sunt urmași ai evreilor care au trăit în Spania și Portugalia, înaintea expulzării din 1492. În 1496, iudaismul a fost declarat religie interzisă în Portugalia; un mare număr de evrei spanioli s-au refugiat în Turcia, alții s-au refugiat în Pământul Sfânt sau în Africa de Nord.
3. C.D. Ginsburg, *Introduction to the Masoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, tipărit de Trinitarian Bible Society, Londra, Viena, 1897, pp. 25-108.

2.4. *Tiqqune soferim*

Tot scribilor li se atribuie şi acele „modificări ale scribilor" sau תקוני הספרים, *tiqqune soferim*, desemnate şi prin verbul כנה („a folosi un substitut")[1]. Deşi aceste „modificări" sunt atestate atât de către gramaticile alexandrine, cât şi de către sursele rabinice, există încă discuţii referitoare la numărul şi la autenticitatea lor[2]. Împătimitul de Vechiul Testament este atât de obişnuit cu relatările despre scrupulozitatea cu care scribii vegheau la integritatea textului biblic[3], încât nu îşi poate ascunde uimirea dacă i se spune că, potrivit tradiţiei iudaice, în optsprezece locuri din Biblia ebraică are în faţă nu originalul, ci un text modificat de către scribi. Tradiţia celor optsprezece *tiqqune soferim*, aşa cum este ea atestată în anumite liste masoretice, lasă impresia unui ansamblu de informaţii foarte folositoare pentru înţelegerea textului biblic. Această tradiţie a aşa-numitelor modificări scribale a luat naştere într-o atmosferă care era conştientă de nevoia de protejare şi de interpretare a textului biblic. Parcurgând mulţimea de note din aparatul critic al BHS[4] sau BHK[5], începătorul se va împotmoli în mod sigur la cuvintele *siglum*, *Tiq. soph.*; în acelaşi timp, va constata că apariţia lui *siglum*, în aparatele critice ale altor ediţii, are rolul de a marca o lectură alternativă,

1. Carmel McCarthy, „The Tiqqune Sopherim and other theological corrections in the Masoretic Text of the Old Testament", *OBO 36*, Universitätsverlang Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1981; B.J. Roberts, *The Old Testament Text and Versions. The Hebrew Text. Transmission and the History of the Ancient Versions*, Cardiff, 1951, pp. 34-36; W. McKane, „Observations on the Tikkune-Soperim", în *On Language, Culture and Religion: in Honor of E.A. Nida*, The Hague, Paris, 1974, pp. 53-77.
2. S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, 1950, pp. 28-37.
3. Mergând chiar până la a-i număra literele.
4. K. Elliger, W. Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, 1967-1977.
5. R. Kittel, P. Kahle, *Biblia Hebraica*, Stuttgart, 1937.

indicând ce conţinea textul original înainte de a suferi o anumită corectură[1]. Prin urmare, potrivit explicaţiei obişnuite, *tiqqune soferim* se referă la o listă de optsprezece pasaje din textul masoretic care au suferit modificări din raţiuni teologice. Listele masoretice recente, mai extinse, nu cad însă întotdeauna de comun acord asupra numărului de pasaje afectate de aceste *tiqqune soferim*.

Iată care ar fi numărul modificărilor scribale, potrivit diferitelor izvoare iudaice:

Sifre[2]	7
Yalkut[3]	10
Midraş Haggadol	10
Mechilta[4]	11
Raşi[5]	11
Masorah[6]	16
Tanhuma[7]	18
Masora Codexului Petropolitanus[8]	18
Ochla[9]	18

1. Cel puţin, aceasta este explicaţia oferită de către Wurthheim în *Der Text des Alten Testaments, eine Einfuhrung in die Biblia Hebraica von Rudolf Kittel*, Stuttgart, 1963 (ediţia a doua), p. 24.
2. Ed. Friedman, Viena, 1864, p. 22; este vorba despre o lucrare foarte veche, revizuită în secolul al II-lea şi în secolul al III-lea d.Hr.
3. Simeoni Yalkut (ed. B. Lorje, Zolkiev, 1859), o compilaţie de midraşuri întocmită de R. Simon din Frankfurt (1200-1250).
4. Ed. Friedman, Viena, 1870, p. 39 a; a fost compusă în secolul al II-lea şi revizuită spre sfârşitul aceluiaşi secol.
5. Exeget evreu ce a trăit la începutul secolului al XII-lea d.Hr.
6. Masora, în forma în care apare în Bibliile rabinice (a lui Bomberg şi Buxtorf).
7. *Midraş Tanhuma* (Mantua, 1563, p. 32), o lucrare mai târzie, bazată pe *Mechilta*. Prima lucrare *Tanhuma* (ed. S. Buber, Vilnius, 1885), datează din secolele V-VI.
8. Este vorba despre *masora* situată în partea de jos a paginii ce conţine Zaharia 2,12, în *Codex Petropolitanus Babylonicus*, din anul 916, reprodus în facsimil de către Herm. Strack, în 1876.
9. Cel mai voluminos manual masoretic, conţine 398 de liste de cuvinte întâlnite în Biblie sub două forme: o dată cu *waw* consecutiv „şi", altădată fără această conjuncţie.

Kimhi[1]	18
Masora manuscriselor yemenite[2]	18
Ben Așer	18

Potrivit listei publicate în apendicele lucrării *Diqduqe ha-Te'amim* (דקדקי הטעמים), atribuită lui Aaron ben Moses ben Așer din Tiberia[3], modificările făcute de scribi se găsesc în următoarele versete: Fac. 18,22; Num. 12,15; Num. 12,12 (bis); 1Rg. 3,13; 2R. 16,12; 3R. 12,16; 2Cron. 10,16; Avacum 1,12; Mal. 1,12; Mal. 1,13; Zah. 2,12; Ier. 2,11; Ps. 106,20; Iov 7,20; Iov 32,3; Plâng. 3,20; Osea 4,7.

Literatura rabinică și comentariile exegetice ale tradițiilor medievală și masoretică conțin indicii ale faptului că anumite versete ale Scripturii au în prezent o cu totul altă formă decât cea de la început (sau se intenționase a fi); în general, se apreciază că aceasta se datorează intervenției scribilor, deși nu se știe cu foarte mare exactitate în ce consta propriu-zis contribuția lor și în ce perioadă anume a transmiterii textuale și a standardizării textului a avut loc această intervenție. Potrivit masorei tipărite, *tiqqun soferim* reprezintă o corectare (sau modificare) *viva voce* autorizată a limbajului biblic, făcută de către scribii care urmăreau anumite scopuri omiletice: י"ח מלין בקריאה תקון סופרים, „cele optsprezece expresii care, citite, sunt numite *tiqqun soferim*". Este interesant de menționat că studiile contemporane legate de această problemă pendulează între acceptarea deplină a celor optsprezece modificări scribale genuine și respingerea totală a fiecăreia dintre ele. Dintre cei care acceptă și apără tradiția celor optsprezece *tiqqune soferim*, amintim pe Abraham Geiger[4] și Christian

1. Kimhi R. David (1155-1235) din Narbona.
2. În special *masora* din manuscrisele yemenite B.M. Orient. 1379, din secolul al XVI-lea și B.M. Orient. 2349 din anul 1469, referitoare la Num. 12,12.
3. În ediția îngrijită de către Baer și Strack, în 1879.
4. A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel*, Breslau 1857, retipărită la Frankfurt am Main 1928, pp. 308-345.

D. Ginsburg[1]; Geiger nu numai că acceptă întru totul această tradiție, dar este convins că ea reprezintă doar aspectul exterior al inițiativei scribale de corectare a textului. Analiza făcută de către Ginsburg constă într-o scurtă trecere în revistă a principalelor surse ale tradiției, urmată de prezentarea fiecăruia dintre cele optsprezece cazuri clasice, la care adaugă Mal. 1,12 și Mal. 3,8-9, preluate din alte liste masoretice, ferm convins că fiecare din cele douăzeci de pasaje constituie o formă modificată a unui original nepotrivit. Asemenea lui Geiger, este de părere că aceste liste nu sunt exhaustive, motiv pentru care își dedică un mare număr de pagini studierii „pasajelor în care schimbările au fost introduse de către redactorii autorizați ai textului, dar care nu sunt menționate în mod expres în listele oficiale"[2]. Alți autori, care acceptă autenticitatea acestei tradiții, în întregul ei, sunt B. Roberts[3], P. Kahle[4], E. Wurthwein și A. Arzi[5].

La cealaltă extremă a înțelegerii tradiției *tiqqune soferim* se află W.E. Barnes, C. Levias[6], D. Barthélemy[7], W. McKane[8] și Carmel McCarthy[9]. Studiind mai multe materiale midrașice, masoretice și exegetice, Barnes concluzionează că:

1. C.D. Ginsburg, *Introduction to the Masoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, Londra, 1897, pp. 347-363.
2. *Ibidem*, pp. 363-367.
3. B. Roberts, *The Old Testament Text and Versions. The Hebrew Text in Transmission and the History of the Ancient Versions,* Cardiff, 1951, pp. 34-35.
4. P. Kahle, „Die masoretische Überlieferung des hebräischen Bibeltextes", în Bauer-Leander's *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments,* Halle, 1922 (retipărită la Hildesheim 1966), pp. 76-77.
5. A. Arzi, „Tiqqun Soferim", *EJ*, vol. 15, pp. 1139-1140.
6. L. Levias, „Masorah", în *JE*, vol 8, pp. 366-367.
7. D. Barthélemy, „Les Tiqqune Sopherim et la Critique Textuelle de l'Ancien Testament", *VTS* 9 (1963), pp. 285-304 (retipărit în *Etudes de l'Histoire du Texte de l'Ancien Testament* [*OBO*], Fribourg-Göttingen, 1978, pp. 91-110).
8. W. McKane, „Observations on the Tikkune Sopherim", în *On language, culture and religion in honour of Eugene Nida*, Haga, 1974, pp. 53-77.
9. Carmel McCarthy, „The Tiqqune Sopherim and other theological corrections in the Masoretic Text of the Old Testament", *OBO* 36, Universitätsverlang Freiburg Schweiz, Vandenhoeck&Ruprecht Göttingen, 1981, pp. 29-50.

a. tradiția este lipsită de claritate;
b. numărul pasajelor în cauză este afectat;
c. identitatea pasajelor este discutabilă;
d. natura schimbărilor operate în text nu este sigură[1].

Părerea lui este că tradiția *tiqqune soferim* ține mai mult de Midraș decît de Masora și că, în ciuda protestelor înțelepților Aben Ezra, Ben Așer și Ben Addereth, odată ce lista a fost introdusă printre tradițiile masoretice, a continuat să producă neînțelegeri, „efectele acestei greșeli fiind vizibile până în zilele noastre"[2].

Studierea manuscriselor biblice ebraice părăsite în grotele din pustiul Iudeii de către cei ce au rezistat celei de-a doua revolte iudaice ne confirmă faptul că textul consonantic al Bibliei atinsese încă de la sfârșitul primului secol al erei creștine acel monolitism impresionant care va caracteriza tradiția textuală masoretică. Însă o trecere rapidă în revistă a textelor de la Qumran ne demonstrează că lucrurile nu au stat întotdeauna așa și că, de fapt, s-a ajuns la acest rezultat doar prin eliminarea anumitor forme textuale care se dezvoltaseră extrem de repede în afara mediilor savante. Suntem tentați să credem că fariseii se bazau de obicei pe acele forme textuale care li se păreau cele mai conforme cu gramatica și vechea ortografiere a ebraicii biblice. Respectul față de litera textului biblic era atât de mare, încât nu au încercat să restabilească, artificial, vechile forme, acolo unde acestea dispăruseră total din tradiția textuală[3]. Deși întru totul conștienți de regulile gramaticale și ortografice, fariseii au acceptat cu mult respect un text care nu li se supunea întotdeauna, iar succesorii lor

---

1. W.E. Barnes, „Ancient Corections in the Text of the Old Testament", *JthS* 1 (1899-1900), p. 402.
2. *Ibidem*, p. 402.
3. Dominique Barthélemy, *Les Tiqqune sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament*, apărut în *Congress Volume*, Bonn, 1962, vol. IX la *Supplements to Vetus Testamentum*, E.J. Brill, Leyde, 1963, pp. 285-304 și în „Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament", *OBO* 21, Universitätsverlang Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1978, p. 91.

vor întocmi, în notele masoretice, inventarii minuțioase ale câtorva dintre aceste excepții. Aceste inventarii vin să demonstreze admirabila conștiință profesională a integrității textului biblic.

Primele urme ale unor „liste" cu versetele care conțin *tiqqune* apar în lucrarea *Mekhilta*[1] a lui rabbi Ișmael, cu referire la Ieș. 15,7 și în lucrarea *Sifre*[2] la Num. 10, 35, ambele fiind de fapt midrașuri tanaitice, asociate școlii lui rabbi Ișamel. Din moment ce nici una dintre aceste lucrări nu pare să fie menționată în Talmudul babilonian sau în cel ierusalimitean, pregătirea și editarea acestor două midrașuri este datată spre sfârșitul secolului al IV-lea d.Hr., iar tradițiile menționate în cuprinsul lor sunt mult mai vechi, mergând până a doua generație de tanaimi.

Alte liste cu *tiqqune* apar în cadrul tradiției *Tanhuma*, sau *Yelammedenu*, care nu acoperă doar un singur midraș omiletic, ci o întreagă familie de midrașuri, cu propriul lor gen literar[3]. Întrucât în prezent se studiază și se publică numeroase manuscrise aparținând acestei tradiții, trebuie amintit că numele *Tanhuma* se referă la rabbi Tanhuma[4], al cărui nume apare de mai multe ori în pasajele introductive. Primele ediții ale acestei colecții au fost publicate la Constantinopol, în 1522, la Mantua, în 1563 și la Vilnius, în 1831. În aceste ediții, în exegeza versetului Ieș. 15,7 apare și o listă de modificări făcute de scribi. Orice încercare de a data genul literar al midrașurilor

---

1. H.S. Horowitz, *Mechilta d'Rabbi Ishamel cum variis lectionibus et adnotationibus*, Ierusalim, 1960, pp. 134-135; J. Lauterbach, *Mekilta of R. Ishamel*, 3 vol., Philadelphia, 1949, vol. 2, pp. 42-44.
2. H.S. Horowitz, *Siphre d'be Rab. Fasciculus primus : Siphre ad Numeros adjecto Siphre Zutta*, Leipzig, 1917, p. 81.
3. În anul 1885, S. Buber publica o ediție bazată pe Oxford Ms Neubauer 154, cu referințe la alte manuscrise de la Roma, Oxford, Parma și München.
4. H. Strack, în *Introduction to the Talmud and Midrash* (traducere în limba engleză a ediției a cincea germane a *Einleitung in Talmud und Midrah*, München), New York, 1974, p. 131, îl prezintă pe acesta ca pe unul dintre amoraimii generației a V-a (350-400 d.Hr.) care au inițiat primele încercări de compliare sistematică a Haggadei.

din tradiţia Tanhuma, pe de o parte, trebuie să ţină seama de faptul că se construieşte pe multe tradiţii anterioare, iar pe de altă parte, prezenţa unor referinţe clare la polemicile ante-karaite fixează un *terminus a quo* în jurul anului 800 d.Hr. pentru alcătuirea primelor texte[1]. Lista modificărilor făcute de către scribi, care apare în tradiţia Tanhuma, prezintă o importanţă aparte din câteva motive:

1. prezintă o dezvoltare a listelor din lucrările anterioare *Siphre-Mekhilta*, în sensul unui număr mai mare de cazuri incluse în listă;
2. vorbeşte în mod explicit despre *tiqqune soferim*, fără a fixa însă un anumit număr;
3. oferă, în cadrul versetelor biblice, varianta „originală" pentru majoritatea cazurilor[2].

La începutul secolului al III-lea d.Hr., rabbi Iosua ben Levi, conducătorul şcolii din Lida, spunea că cel care „dezrădăcinează"[3] o literă din Scriptură pentru a face un precept mai uşor de înţeles va fi acuzat de acea literă înaintea tribunalului lui Dumnezeu. Cu toate acestea, în aceeaşi perioadă, colegul său rabbi Yohanan, conducătorul şcolii din Tiberiada, învăţa că este mai bine să „dezrădăcinezi" o literă din Tora decât să profanezi numele lui Dumnezeu în cadrul lecturii publice[4]. Analizând spusele celor doi rabini, Barthélemy concluzionează

1. M.D. Herr, „Tanhuma Yelammedenu", *EJ* vol. 15, p. 795.
2. Carmel McCarthy, „The Tiqqune Sopherim and other theological corrections in the Masoretic Text of the Old Testament", *OBO* 36, Universitätsverlang Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1981, p. 33.
3. Saul Lieberman, în *Hellenism in Jewish Palestine*, Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America, vol. XVIII, New York, 1950, p. 35; nota 45 spune că verbul עקר era un termen tehnic ce desemna o anumită omitere din text: literă, cuvânt, frază.
4. În *logion*-ul lui rabbi Yohanan se foloseşte cuvântul בפרהסיא, echivalentul grecescului εν παρρήσια; potrivit lui rabbi Yohanan, un eveniment are loc בפרהסיא dacă sunt de faţă 10 persoane; ştim că lectura liturgică a Torei nu se poate face decât în prezenţa a cel puţin 10 persoane (*Mişna Megilla* III, 3).

că opoziția dintre cei doi hagadiști este mai mult aparentă decât reală, motivele invocate de fiecare diferind foarte mult. De altfel, nici un rabin din secolul al III-lea nu ar fi îndrăznit să suprime vreo literă din textul consonantic al Bibliei, oricare ar fi fost motivul. Același rabbi Iosua ben Levi susține că vechii scribi au modicat un *yod* în *waw* în versetul Zah. 2,12, din motivele invocate de către colegul său. Deși toate manuscrisele masoretice cunoscute se traduc prin „cel care se atinge de voi se atinge de lumina ochiului Lui" (עינו), acest verset nu ar fi decât un eufemism introdus de către scribi în locul textului autentic, care ar fi sunat în felul următor: „cel care se atinge de voi se atinge de lumina ochiului Meu (עֵינִי)"[1].

Exemple de *tiqqune soferim*:

1. ויפנו משם האנשים וילכו סדמה ואברהם עודנו עמד לפני יהוה
(Fac. 18,22)

Anumite tradiții rabinice, cărora li se adaugă listele masoretice, înregistrează forma prezentă a acestui verset drept o modificare pe care scribii au operat-o într-un original mai logic, dar mai puțin reverențios la adresa lui Yahve. Potrivit acestor tradiții, forma inițială a versetului ar fi fost „și Domnul stătea înaintea lui Avraam"; dată fiind această exprimare lipsită de respect, care Îl plasa pe Dumnezeu într-o poziție inferioară lui Avraam, scribii au simțit obligația de a interveni, inversând cuvintele, pentru a reda respectul cuvenit transcendenței divine.

2. למה שמתני למפגע לך ואהיה עלי למשא
(Iov 7,20)

1. Iosua ben Levi nu este primul care susține că Zah. 2,12 se referă de fapt la ochiul lui Dumnezeu. La mijlocul secolului al II-lea d.Hr., rabbi Yehudah, ucenicul lui Akiba, spunea același lucru, explicația pe care o dădea el încercând de fapt să salveze autenticitatea textului consonantic tradițional: „Scriptura nu spune aici lumina ochiului (עין), ci lumina ochiului *lui* (עינו), cum se folosește atunci când este vorba de Cel Preaînalt". Aceste cuvinte ale lui rabbi Yehudah apar în lucrarea *Mekhilta* la cartea Ieșirea 15,7 (*parasa* VI, liniile 10-12 din ediția lui J.Z. Lauterbach, Philadelphia 1949, vol. II).

Iov se plânge Creatorului său, întrebându-L de ce l-a luat drept ţintă a săgeţilor Sale şi de ce I-a ajuns povară. Faptul că Iov spune că a ajuns o povară pentru Dumnezeu a fost considerat de către unii scribi drept o impietate, motiv pentru care, forma actuală a textului masoretic ne spune că Iov a devenit o povară „pentru el însuşi". Izvoarele rabinice sunt aproape unanime în a socoti Iov 7,20 drept un *tiqqun*. Dintre exegeţii evrei medievali, Raşi, Radaq, Ibn Ezra şi Levi b. Gerşom socotesc că avem de-a face cu un *tiqqun soferim*, deşi Ibn Ezra are unele rezerve în sensul unei astfel de abordări a versetului Iov 7,20. Majoritatea sunt însă de acord că varianta originală a fost עליך, „ţi-am ajuns povară", modificarea operată de către scribi constând doar în eliminarea lui כ *sofit* (final).

2.5. *Ittur soferim*

Talmudul babilonian (*Nedarim 37b*) menţionează şi o listă cu cinci *Ittur soferim* „omiteri ale scribilor" (יטור סופרים), în care, potrivit tradiţiei, scribii au omis un *waw* conjunctiv. Astfel, de exemplu, la Fac. 18,5, ceea ce citim noi astăzi în textul masoretic אחר תעברי, „vă veţi duce", este de fapt rezultatul omiterii unui *waw*: ואחר תעברו, „şi vă veţi duce".

În acelaşi timp, pentru a evita posibilitatea juxtapunerii unor cuvinte care ar aduce o ofensă la adresa numelui divin, scribii apelau uneori la *eufemisme*: adăugând un cuvânt: „ai hulit împotriva duşmanilor lui Dumnezeu", în loc de „ai dat vrăjmaşilor Domnului pricină să-L hulească" (2Rg. 12,14); înlocuind numele unor persoane care purtau nume de zeităţi păgâne, cu forme uşor modificate: Elbaal (2Rg. 2,8.10.12.15) înlocuit cu Işboşet (1Cron. 8,33; 9,39).

Sub titlul *Miqra soferim*, Talmudul enumeră cuvintele ארץ (ţară), שמים (cer), מצרים (Egipt), fără nici o explicaţie. Deşi unii rabini au sugerat că imediat după lectura acestor cuvinte

trebuia făcută o pauză, în timp ce alţii au propus ca aceste cuvinte să apară întotdeauna însoţite de un ה (*he* direcţional) (de exemplu, אַרְצָה), totuşi, nu există nici o mărturie care să susţină aceste supoziţii[1].

2.6. Limbile Vechiului Testament

În general, istoricii care se ocupă cu studierea alfabetelor sunt apărătorii teoriei „originii monogenetice a scrisului", potrivit căreia toate sistemele de scris ale lumii vechi ar deriva dintr-un singur sistem de bază. De exemplu, alfabetul chirilic şi cel latin s-au dezvoltat din cel grecesc, care, la rândul său, îşi are originea în cel canaanean. În lumea biblică se întrebuinţau diferite sisteme de scriere. Cel mai vechi sistem de scriere, inventat în Mesopotamia după anul 3400 î.Hr., este sistemul pictografic; astfel, un desen care reprezenta un disc solar putea însemna atât „soare", cât şi „zi" sau „lumină". Acest sistem logografic a fost perfecţionat până s-a transformat într-un veritabil sistem fonetic. Sumeriana, o limbă aglutinativă, era alcătuită din elemente care constau aproape întotdeauna dintr-o singură silabă; în general, valoarea fonetică a semnelor tindea să fie silabică[2]. Pentru a diferenţia posibilele citiri diferite ale aceleiaşi logograme, se foloseau anumite semne pentru a indica silaba finală a unui cuvânt sau categoria din care făcea parte cuvântul respectiv (nume propriu, numele unui obiect din lemn sau piatră etc.). Scrierea cuneiformă standard, întâlnită în mod obişnuit în Mesopotamia şi în Siria de Nord încă din

1. Israel Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah*, traducere şi editare de E.J. Revell, *Masoretic Studies* 5, publicat de Scholars Press for The Society of Biblical Literature şi The International Organization for Masoretic Studies, 1980, p. 52.
2. H. Jensen, *Sign, Symbol and Script. An account of Man's Efforts to Write*, Londra, 1970, pp. 7-30.

mileniul al III-lea î.Hr. era deosebit de complexă, folosindu-se de sute de semne inscripționate în lut moale cu ajutorul unui obiect metalic asemănător unui penel. În jurul anului 1400 î.Hr. s-a dezvoltat o formă mult mai simplificată a alfabetului cuneiform care folosea inițial doar 27 de semne. Forma clasică a scrierii egiptene s-a numit hieroglifică și, deși s-a dezvoltat după principii asemănătoare celor folosite de scrierea cuneiformă din Mesopotamia, păstrează mult mai clar element pictografic[1]. Un mare număr de cercetători, în frunte cu egiptologul Adolf Erman, au afirmat că limba egipteană este și ea o limbă semitică, în sensul că egipteana s-a diferențiat într-o epocă foarte îndepărtată și protosemitică, în acest fel putându-se explica și unele asemănări lexicale și gramaticale între egipteana veche și limbile semite. Alți egiptologi mai moderni au contestat aceste concluzii și au afirmat că similitudinile între egipteană și limbile semitice se datorează unor împrumuturi lexicale și faptului că mulți semiți au locuit în Egipt, iar Egiptul a fost locuit de către hicsoși, suverani semiți[2].

La mijlocul mileniului al II-lea î.Hr., în regiunea Siria-Palestina au apărut formele de scriere alfabetică, având inițial semnele de bază preluate din scrierea egipteană. Pe lângă alfabetul cuneiform, întâlnit în nordul Orientului Apropiat, în zona sudică s-a ivit un nou alfabet distinct. În favoarea acestei afirmații s-au găsit dovezi literare în minele din Peninsula Sinai și în diferite alte locuri explorate în Siria-Palestina[3]. Dezvoltarea sistemelor de scriere alfabetică s-a făcut pentru a simplifica arta scrierii care, în Egipt și în Mesopotamia, necesita mulți ani de învățare și practică. Astfel, mult mai

---

1. Albert E. Glock, *Archaeology, history and culture in Palestine and the Near East:* essays in memory of Albert E. Glock, Atlanta, Scholars Press, 1999, pp. 20-25.
2. Constantin Daniel, *Civilizația feniciană*, Editura Sport-Turism, București, 1979, p. 148.
3. F. Sternberg; L. Wolfe, „Objects with Semitic inscriptions, 1100 B.C.-700 A.D., Jewish, early Christian and byzantine antiquities", *Auction* XXIII, Zürich, 1989, p. 243.

mulți oameni puteau să învețe să scrie, o consecință imediată fiind extinderea științei de carte[1].

Prin urmare, în momentul în care israeliții intrau în Canaan, erau în uz mai multe sisteme de scriere; însă israeliții vor prelua alfabetul pe care fenicienii l-au dezvoltat dintr-un alfabet canaanean, mai vechi decât alfabetul ugaritic, după toată probabilitatea fiind înrudit cu caracterele protosinaitice; se pare că acest alfabet canaanean a apărut spre sfârșitul mileniului al III-lea î.Hr.[2]. În Israel, acest alfabet s-a folosit în perioada secolelor X-VI î.Hr., inscripția din tunelul regelui Iezechia și scrisorile de la Lachiș fiind scrise cu literele acestui alfabet. Sistemul de scriere canaaneano-ebraic a continuat să fie folosit și după secolul al VI-lea î.Hr., însă de la acea dată a început să fie înlocuit sistematic cu scrierea aramaică. Caracterele scrierii canaaneano-ebraice se întâlnesc însă și pe monede ce datează din perioada hasmoneilor (sec. I î.Hr.). Mai mult, în unele manuscrise de la Qumran, din primii ani ai erei creștine, tetragrama יהוה era scrisă în această ortografie, așa cum apare în multe manuscrise palestiniene ale Pentateuhului[3]. Această „scriere ebraică" a fost complet scoasă din uz în secolul al II-lea d.Hr., când rabinii au declarat-o întru totul nepotrivită pentru textele sfinte.

Arameii au dezvoltat, la rândul lor, din alfabetul canaanean, propriul sistem de scriere. Începând cu secolul al VIII-lea î.Hr., aramaica va deveni, încetul cu încetul, *lingua franca* a vechiului Orient Apropiat: Iar Eliachim, fiul lui Hilchia, Șabna și Ioah au zis către Rabșache: „Vorbește cu robii tăi în limba aramaică, pentru că noi înțelegem, și nu grăi cu noi în limba iudaică, în auzul poporului, care stă pe zid!". Zis-a Rabșache către ei: „Au doară stăpânul meu m-a trimis să spun aceste cuvinte numai stăpânului țării și ție? Nu, ci și poporului care

1. Amihai Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible, 10 000-586 B.C.E.*, New York: Doubleday, 1990, p. 58.
2. R. Meyer, *Hebräische Grammatik*, Bd I, 1966, p. 38.
3. J.P. Siegel, „The employment of paleo-hebrew characters for the divine name at Qumran in the light of Tannaitic sources", *HUCA* 42/1971, pp. 159-172.

stă pe zid şi care va ajunge să-şi mănânce murdăria şi să-şi bea udul cu voi!". Apoi s-a sculat Rabşache şi a strigat cu glas tare în limba iudaică şi a spus aceste cuvinte: „Ascultaţi cuvântul regelui celui mare, regele Asiriei" (4Rg. 18,26-27). Odată cu limba, scrierea aramaică a devenit larg răspândită, astfel încât, în secolul al VI-lea î.Hr., scrierea aramaică domina întreaga scenă a Orientului Apropiat.

Întrucât Biblia *ebraică* are anumite secţiuni scrise în *aramaică*, iar Biblia transmisă de către tradiţia creştină este alcătuită din cărţi scrise sau traduse în *greacă*, putem spune că Sfânta Scriptură este o operă poliglotă. Una dintre caracteristicile fundamentale ale ebraicii şi ale limbilor semitice în general o reprezintă rădăcinile triliterare, dintre care multe erau biconsonantice la început. În limba ebraică, timpurile verbului – perfect şi imperfect – nu indică neapărat momentul desfăşurării acţiunii, cât mai ales caracterul ei: complet (perfect) sau incomplet (imperfect). Cititorului îi revine sarcina de a determina din context dacă verbul se referă la timpul trecut, prezent sau viitor[1]. Puţin timp înainte de trecerea dintre milenii (I î.Hr.-I d.Hr.), harta lingvistică a Palestinei era marcată de schimbări majore; ebraica tocmai cunoscuse o perioadă de înflorire în urma revoltei Macabeilor (a doua jumătate a sec. al II-lea î.Hr.) literatura ebraică îmbogăţindu-se acum cu noi lucrări : Înţelepciunea lui Iisus, fiul lui Sirah, Tobit, Testamentul lui Neftali, Cartea Jubileelor, manuscrisele de la Qumran. În regiunea coastei mediteraneene şi în Galileea evreii au preferat să vorbească mai mult aramaica decât greaca, în timp ce ebraica a rămas la statutul de limbă literară. După distrugerea Templului din Ierusalim din anul 70 d.Hr., principalele şcoli rabinice s-au mutat în Galileea, limba literară predată în aceste şcoli fiind ebraica, iar limbile folosite în comunicarea cotidiană erau aramaica, greaca şi, într-o măsura mai mică, latina.

În perioada exilului babilonian (sec. al VI-lea î.Hr.), ebraica, limba de zi cu zi a evreilor, a fost înlocuită cu aramaica,

1. N.M. Waldman, *The Recent Study of Hebrew. A Survey of the Literature with Selected Bibliography*, Winona Lake, 1989.

devenită deja limba internațională a diplomației în zonă. Istoria limbii aramaice se împarte în trei perioade: veche, mijlocie și recentă. Primei perioade (sec. VIII-IV î.Hr.) îi aparține aramaica oficială sau aramaica imperială folosită de locuitorii regiunilor apusene care intrau în componența Imperiului asirian, limbă care se va răspândi în cea mai mare parte a vechiului Orient Apropiat. Câteva versete veterotestamentare sunt scrise în aramaica imperială: 1Ezd. 7,12-26, unde este vorba despre un decret al regelui persan și 1Ezd. 4,8-6.18, nimic altceva decât o corespondență oficială, tipică pentru aramaica imperială. După căderea Imperiului persan, greaca va deveni noua *lingua franca* a Orientului Apropiat, în timp ce aramaica oficială va cunoaște un proces de fragmentare în dialecte locale, proces care coincide de fapt cu a doua perioadă din istoria acestei limbi semitice (300 î.Hr.-200 d.Hr.). Originalitatea cărții profetului Daniel stă în schimbarea limbii în care a fost redactată: după ce începe în ebraică, odată cu versetul 4 din capitolul 2 trece la aramaică, pentru ca în cele din urmă să se întoarcă la ebraică, motivul acestui bilingvism rămânând un subiect deschis în lumea bibliștilor. Aramaica acestei cărți, ca de altfel și cea întâlnită în câteva texte de la Qumran – Tobie, Visul lui Nabodius, fragmente din cărțile Enoh și Melchisedec, Apocriful Genezei, Testamentul lui Levi – aparține perioadei mijlocii.

Caracteristicile aramaicii apusene devin cunoscute din ce în ce mai mult datorită numărului ridicat de inscripții din mormintele, osuarele și sarcofagele descoperite în urma săpăturilor arheologice efectuate în regiunea Ierusalimului. Aghiografii Noului Testament au folosit în scrierile lor câteva expresii aramaice: *talita koum* (Mc. 5,41), *Maran atha* (1 Cor. 16,22), *Effata* (Mc. 7,34) și *Eli, Eli, lama sabahtani* (Mc. 15,34), precum și câteva toponime: Golgotha, Ghetsimani, Bethesda. Mântuitorul și apostolii au vorbit dialectul aramaic galilean, diferit de cel întâlnit în Iudeea (Mt. 26,73). Scrisorile lui Bar-Kohba, alături de inscripțiile de pe osuare și morminte reprezintă o sursă importantă pentru cunoașterea dialectului aramaic iudaic.

Perioada recentă din istoria limbii aramaice se apropie de sfârşitul primului mileniu creştin, cunoaşterea acestei limbi având o contribuţie fundamentală în înţelegerea transmiterii, traducerii şi interpretării Sfintei Scripturi, atât în mediul palestinian, cât şi în cel babilonian, în care s-a definitivat procesul introducerii tuturor semnelor masoretice în textul biblic ebraic. La rândul său, aramaica acestei perioade se împarte în câteva dialecte, din grupul apusean amintind doar aramaica iudaică, aramaica palestiniană creştină şi samariteană; în aramaica iudaică s-au scris Talmudul ierusalimitean şi targumurile palestiniene (traduceri în aramaică ale textului biblic ebraic); aramaica palestiniană creştină era vorbită de evreii convertiţi la creştinism, ortografia sa fiind foarte apropiată de scrierea siriacă.

În secolul al III-lea î.Hr., apare scrierea iudeo-aramaică[1], în dezvoltarea căreia se cunosc trei faze:

1. faza paleoiudaică (250-150 î.Hr.);
2. faza hasmonaică (150-30 î.Hr.);
3. faza irodiană (30 î.Hr.-70 d.Hr.)[2].

Prin urmare, scrierea iudeo-aramaică a fost în uz până la căderea Ierusalimului. După acest eveniment, mişcarea fariseilor ajunge din nou în prim-planul vieţii sociale a Israelului. Foarte naţionalişti, rabinii farisei ai vremii socoteau că singura ortografiere validă pentru transcrierea textelor sacre era scrierea pătrată (כתב מרבע); în acelaşi timp însă, literele cursive ale alfabetului iudeo-aramaic continuau să fie folosite în corespondenţa de zi cu zi. „Canonizarea" unei singure scrieri pentru transmiterea scrierilor sfinte nu a împiedicat însă apariţia a numeroase variante în scrierea pătrată însăşi. Este absolut sigur că anumite litere şi-au modificat forma în cursul timpului[3]; în plus, dacă anumite litere arătau aproape la fel la un anumit

1. J. Naveh, „An aramaic tomb inscription written in palaeo-hebrew script", *Israel Exploration Journal* 23 (1973), pp. 82-91.
2. F.M. Cross, „The development of the jewish scripts", în G.E. Wright (ed.), *The Bible and the ancient Near East*, 1961, p. 133.
3. F.M. Cross; D.N. Freedman, *Early Hebrew Orthography*, 1952.

moment din dezvoltarea scrierii, aceleași litere arătau cu totul altfel mai târziu, fapt ce putea duce la confundarea lor de către un cititor neatent. Întrucât în faza de început nu existau vocale, care ar fi putut oferi indicații despre sensul precis al unui cuvânt, modificarea unei litere conducea la un nou cuvânt, cu un cu totul alt înțeles. Dacă un copist nu citea corect o literă, o astfel de greșeală producea un efect în lanț. Un copist ulterior era pus în încurcătură de înfățișarea textului (greșit) și, din moment ce nu exista nici un control strict asupra textului, putea fie introduce un nou cuvânt care s-ar fi potrivit mai bine contextului, fie schimba contextul spre a se potrivi cât mai bine cu cuvântul scris greșit, în acest fel creând un nou text. Acest tip de greșeli se făcea atunci când copiștii, obișnuiți cu o scriere mai veche, copiau după un text de bază care fusese scris într-un alfabet mai recent; același lucru se întâmpla și atunci când copiau după un text scris pe un material care fusese afectat din cauza unei prea dese întrebuințări. De asemenea, nu trebuie să uităm că în diferite localități, diferite forme de scriere erau întrebuințate în mod simultan: formele literelor folosite în Egipt erau diferite de formele literelor folosite în Palestina[1]. Scrierea de mână avea și un caracter personal: unii scriau îngrijit, alții abia inteligibil; un text scris prea mic sau neîngrijit ducea inevitabil la greșeli în cursul procesului de copiere. Cu toate acestea, este destul de greu de precizat ce greșeli anume au fost determinate de astfel de cauze. Este posibil ca astăzi să citim multe cuvinte sau fraze care au apărut în text tocmai din cauza unor astfel de greșeli.

În Palestina elenistică, romană și bizantină, deși se întrebuința uneori atât greaca, cât și unele tipuri de scriere semitică pentru inscripții și documente, textele literare erau scrise exclusiv în limba ebraică, după cum demonstrează manuscrisele de la Marea Moartă. Limba și scrierea greacă erau folosite la redactarea documentelor și inscripțiilor, atât în Egipt[2], cât și

1. Așadar, avem de-a face nu numai cu o dezvoltare ce a avut loc în cursul timpului, dar și cu diferențe între diferite localități.
2. În Egipt, evreii elinizați, cum ar fi Filon din Alexandria, își compuneau operele literare în limba greacă.

în comunitățile iudaice elinizate din bazinul Mării Mediterane. În orice caz, mărturiile epigrafice care s-au păstrat până în zilele noastre demonstrează limpede că la începutul Evului Mediu, în țările creștine, ebraica înlocuiește treptat greaca și latina, evreii europeni folosind exclusiv limba ebraică, atât pentru inscripții, cât și pentru documente și texte literare. După cum remarca celebrul codicolog evreu Malachi Beit Arie, în Anglia și Spania[1], chitanțele și actele de tranzacții între evrei și neevrei, datate spre sfârșitul secolului al XII-lea d.Hr., demonstrează nu numai puternica aderență a evreilor la limba și la scrisul lor, dar și necunoașterea limbii latine[2].

2.7. Modificări textuale neintenționate

1. Atunci când am vorbit despre dezvoltarea alfabetului folosit în procesul de scriere și copiere a textelor Vechiului Testament, aminteam că anumite litere arătau asemănător cu litere ale aceluiași alfabet folosit în altă regiune sau în altă perioadă de timp; această similitudine conducea în mod evident la greșeli de copiere.
2. Am amintit deja de practica din scriptorii de a dicta textul unui manuscris mai multor scribi. În astfel de împrejurări, se puteau întâmpla două lucruri: fie scribul auzea un cuvânt, în timp ce lectorul pronunțase un cu totul alt cuvânt, fie auzea cuvântul corect, dar, din cauza neatenției, îl scria greșit. În majoritatea manuscriselor, versetul 7 din Psalmul 48 apare în forma următoare: „nimeni (אכ) nu poate să plătească lui Dumnezeu preț de răscumpărare"; cu toate acestea, în alte manuscrise, apare: „nimeni nu poate să-și

1. Îndeosebi în regiunea Catalonia.
2. Malachi Beit Arie, „Medieval Hebrew Manuscripts as Cross-Cultural Agents", *Hebrew Manuscripts of East and West. Towards a Comparative Codicology*, The Panizzi Lectures, The British Library, 1992, p. 3.

mântuiască fratele". Această deosebire apare din cauza asemănării în pronunție a fricativului „k" și a guturalului „x".

3. În cazul scrierii de mână, adesori se întâmplă ca cel care scrie să inverseze literele. Astfel, în loc de „mai" poate să scrie „mia". Textele Vechiului Testament abundă în exemple de inversare a consoanelor. În textul ebraic de la Is. 21,4, citim נשף, „noapte", „zori", însă Septuaginta traduce ψυχή care ne duce cu gândul la נפש.
4. Omiterea de către copist a unor litere, cuvinte sau fraze, din cauza unor similitudini apropiate se numește haplografie. Haplografia are două cauze distincte: dacă se produce datorită unor începuturi similare ale cuvintelor, frazelor sau propozițiilor, cauza se numește *homoio-arkton*; dacă se produce datorită unor părți finale similare ale cuvintelor, frazelor sau propozițiilor, cauza se numește *homoio-teleuton*[1].
5. Ditografia, într-un anumit sens opusul haplografiei, constă în repetarea de către copist a unei litere sau a unui cuvânt care în textul de bază apare numai o singură dată, la locul potrivit. De asemenea, nu trebuie să uităm că repetarea unor cuvinte poate fi folosită uneori în scopuri stilistice sau retorice și că nu toate cuvintele duplicate sunt rezultatul ditografiei: „Ceea ce a fost este departe și adânc, adânc" (Ecl. 7,24); „Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui!" (Is. 6,3).
6. La un anumit moment, scribii au început să ofere „sprijin" cititorilor prin introducerea „literelor-vocală" în textul consonantic. Nu este exclusă posibilitatea ca în timp, scribii să socotească aceste semne vocalice ca părți ale textului consonantic, să vocalizeze „noul" text consonantic și, astfel, să

---

1. Deosebit de elocvent în acest sens este exemplul lui Deist: la Isaia 44,5, întâlnim o formă neobișnuită: זה יכתב ידו, care ar fi trebuit să aibă prepoziția ב înainte de ידו. Prin urmare, textul original trebuia să arate astfel: זה יכתב בידו: „unul va scrie cu mâna lui", așa cum sugerează traducerile grecești ale lui Aquila și Theodotion. În textul masoretic de la Is. 5,8 apare „casă lângă casă", בית בבית, însă la IQIS[a] apare numai בית בית.

se ajungă la noi cuvinte, cu noi înţelesuri. Uneori, întrucât astfel de texte nu aveau nici un sens, scribul se simţea obligat să indice pe margine că ar putea fi vorba de o haplografie şi chiar să sugereze o corecţie. Scribii ulteriori puteau introduce aceste însemnări marginale în textul de bază, încât se ajungea la un text „corectat" care nici măcar nu avusese iniţial, nevoie de corecţie.

7. Se pare că scribii iudei nu au folosit niciodată *scriptio continua* (scrierea neîntreruptă), asemenea grecilor; semne de despărţire a cuvintelor sunt prezente încă din secolul al VIII-lea î.Hr., după cum dă mărturie inscripţia de la lacul Siloam. Cu toate acestea, este de la sine înţeles că unele cuvinte erau scrise atât de apropiat, încât un copist putea lua anumite consoane drept cuvinte de sine stătătoare sau putea împărţi altfel propoziţiile. De cele mai multe ori, astfel de greşeli puteau fi identificate prin compararea unor traduceri mai vechi, însă în unele situaţii doar cu foarte mult noroc se putea ajunge la un text mai bun în urma rearanjării consoanelor.
8. Obiceiul scribilor de a adăuga scurte note între liniile textului (pentru a arăta că sunt întru totul de acord cu cele relatate în textul de bază), sau pe margini (pentru a sugera anumite îmbunătăţiri) a determinat anumite modificări în texte. În timp ce scribii care adăugau astfel de note erau conştienţi că notele respective nu se regăsesc în textul de bază, copiştii ulteriori nu aveau cum să ştie dacă aceste note erau chiar note sau dacă un copist anterior le adăugase pentru a corecta o haplografie. Ori de câte ori vorbim despre glose, cum sunt numite aceste adaosuri textuale, trebuie să avem în vedere două lucruri: în primul rând, controlul strict asupra procesului de copiere a fost introdus abia în timpul masoreţilor. Aşa cum am mai spus, iniţial, textele biblice nu erau privite ca texte sfinte, în sensul că nimic nu poate fi adăugat sau omis; atât timp cât comunitatea respectivă se simţea parte a istoriei textului, iar membrii ei considerau că tradiţia lor este „superioară" textului, se simţeau liberi să lucreze pe text. Acest lucru este pus foarte clar în

evidență de istoria redactării textelor Vechiului Testament[1]. În al doilea rând, de cele mai multe ori, „ipoteza încorporării" nu este susținută de nici o evidență textuală, din moment ce presupusele „glose" se regăsesc și în alte manuscrise și traduceri. Uneori, atunci când sunt scoase din text, presupusele glose fac aproape imposibil de citit textul respectiv[2].

2.8. Modificări textuale intenționate

Pe lângă această categorie de modificări textuale neintenționate, mai există câteva modificări făcute în mod clar intenționat; textul a suferit modificări pe plan lingvistic, moral și teologic. În anumite cazuri, mai multe variante au fost unite într-un singur text. Într-un anumit sens, această categorie de modificări poate fi o indicare a procesului de „standardizare" a textului ebraic.

1. Conflația, definită ca o combinare de variante textuale într-un text compozit, reprezintă una dintre procedurile importante întâlnite în multe tradiții textuale. Mai ales în acele secole în care nu exista noțiunea unui singur text standard care să fie folosit în scopuri exegetice, conflația reprezenta o practică foarte des întâlnită. Textele nu erau privite ca inalterabile. Prin urmare, dacă texte diferite exprimau aspecte diferite ale tradiției, era firesc să combine diferite mărturii într-una singură, pentru a nu pierde ceva din tradiție. Mai mult, aceste conflații nu trebuie privite în

---

1. Glosele la care ne referim puteau fi văzute ca parte a procesului redacțional prin care se naște orice text; o glosă nu deforma neapărat textul de bază. Identificarea și îndepărtarea gloselor presupune existența unui singur text de bază corect, lucru care este foarte greu, dacă nu chiar imposibil de susținut.
2. E.H. Sturtevant, *Linguistic change. An introduction to the historical study of language*, 1968.

termeni de „corect" și „greșit"; ele reprezintă mai mult mărturii ale dezvoltării tradiției. Ar putea fi în același timp mărturii ale spiritului „ecumenic" care a jucat un rol important în realizarea lor.

2. După cum limbile moderne suferă modificări în timp, la fel s-a întâmplat și cu ebraica din vremurile biblice. Consecința imediată a fost nevoia de a duce textele transmise cât mai aproape de înțelesul contemporanilor. Același lucru se întâmplă și în zilele noastre: traducerile Bibliei continuă să fie revizuite din punct de vedere lingvistic, astfel încât s-au făcut numeroase modificări minore în textul Vechiului Testament[1].
3. Pe măsură ce concepțiile religioase și morale ale Israelului au evoluat, a devenit imperativ ca unele cuvinte și expresii să fie înlocuite, întrucât deveniseră de neînțeles pentru ascultători[2].
4. Adeseori se adăugau textelor anumite cuvinte explicative sau particule, în special în cazul textelor mai populare, pentru a simplifica gramatica textului. Astfel de cuvinte sau particule aveau rolul de a face textul mai ușor de citit. În anumite cazuri, ajutau la clarificarea unor pasaje ambigue. Dacă în textul masoretic de la Is. 12,5 citim: יהוה זמרו, la IQIS[a], între cele două cuvinte apare ל, particula specifică dativului, זמרו ליהוה[3].

Într-un studiu dedicat acestei probleme[4], E. Tov spune că există conflații care se întâlnesc în același context, în aceeași carte sau între cărți diferite, care se bazează pe:

1. De exemplu, perfectul a fost înlocuit cu infinitivul absolut în foarte multe cazuri.
2. Astfel, un mare număr de cuvinte teoforice având încorporat elementul „Baal", cum ar fi numele „Eșbaal", au suferit modificări, întrucât nu dădea bine ca un israelit să aibă un nume care ducea cu gândul la Baal; modificarea a constat în substituirea elementului teoforic prin cuvântul בשת, „rușine". Prin urmare, Eșbaal a devenit Ișboșet (1Cron. 8,33 și 2Rg. 2,8).
3. F.E. Deist, *Witnesses to the Old Testament, The literature of the Old Testament*, vol. 5, NG Kerkboekhandel, 1988, p. 53.
4. E. Tov, „The nature and background of harmonisations in biblical manuscripts", *JSOT* 31 (1985), pp. 3-29.

- armonizări de incongruențe sintactice;
- armonizări de diferențe contextuale minore;
- armonizări între relatări ale unor evenimente din trecut;
- armonizări ale diferențelor de detaliu;
- armonizări care rezultă din schematizări.

Tov socotește în același timp că astfel de armonizări între texte au condus la modificări textuale constând în adăugiri sau omiteri.

Deși am discutat în principal probleme legate de transmiterea textuală și reconstituirea istoriei transmiterii textuale sub titlul „textele ebraice ale Vechiului Testament", ceea ce am spus se referă în egală măsură la transmiterea tuturor textelor Vechiului Testament, de exemplu textele grecești, aramaice sau siriene ale acestuia. Acestea, la rândul lor, au fost transmise în comunități particulare, au suferit modificări – omiteri sau adăugiri – în procesul de transmitere, au fost transcrise de către scribi etc. Motivul pentru care ne-am referit la problema istoriei manuscriselor textelor ebraice ale Vechiului Testament îl constituie faptul că tradiția ebraică ne oferă primele informații cu privire la acesta.

După ce am făcut referiri la posibilele cauze ale greșelilor textuale, ale adaptărilor și diferitelor modificări, este bine să ne amintim faptul că tanaimii și amoraimii iudei erau foarte conștienți de acești factori. În Talmudul babilonian ei atrag atenția celor care copiază texte biblice asupra acestor greșeli. Capitolul *Sabbath* (103b) conține un midraș la Deut. 6,9: „Și le vei scrie (cuvintele Legii) pe stâlpii casei tale și pe porțile tale". Înțelepții iudei au interpretat כתבתם, „și le vei scrie", împărțind consoanele în așa fel încât au format două cuvinte: כתב תם, „scriere perfectă": textul Torei trebuie scris perfect[1]. Copiștilor li se spune de asemenea că multe litere seamănă între ele, ceea ce trebuie să îi determine să citească foarte

1. Din acest motiv li se atrage atenția copiștilor (*Megilla* 18 b) să nu scrie textele Torei din memorie, ci să le copieze întotdeauna din manuscrise.

atent textul de bază înainte de a scrie copia. Într-unul dintre micile tratate adăugate la Mişna (*Sopherim* V, 2), li se dau sfaturi copiştilor cum să corecteze o copie greşită. Dacă amintim şi practicile scribale ale masoreţilor care au condus la următoarele *massora finalis*:

- suma versetelor din Tora este 5845,
- suma paragrafelor din Tora este 167,
- suma cuvintelor din Tora este 79 856,
- suma literelor din Tora este 400 945,

atunci devine limpede că procesul de copiere a textelor era o lucrare înfăptuită cu foarte multă grijă de aceşti învăţaţi.

În acelaşi timp, nu trebuie să uităm că această tradiţie a copierii îngrijite şi respectul deosebit faţă de text datează dintr-o epocă destul de recentă. Înainte de perioada marilor academii înfiinţate de către tanaimi, textele se copiau în foarte multe locuri, neexistând un control real asupra acestui proces şi nici vreun impuls de a exercita vreun control. Comunităţile iudaice care transmiteau texte se simţeau parte a istoriei despre care dădeau mărturie textele respective. Prin urmare, citeau textele respective, le scriau, le copiau, le învăţau, trageau învăţături *halakhoth* din ele etc. şi, din moment ce în timpul exilului nu exista un adevărat centru religios, fiecare comunitate descurcându-se mai mult sau mai puţin pe cont propriu, s-au dezvoltat diferite tradiţii de interpretare, şi, odată cu ele, diferite tradiţii textuale[1]. Acesta este motivul pentru care avem în faţă astăzi o varietate de texte care dau mărturie despre Vechiul Testament; între acestea se impune recenzia masoretică alcătuită din textele aflate în circulaţie în centrele culturale ale Palestinei. Această recenzie a luat naştere printr-un proces de „selecţie naturală”: mai întâi, prin implicarea directă a fariseilor, apoi prin influenţa exercitată

1. Desigur, Ierusalimul rămânea „cartierul general” şi foarte mulţi oameni urcau la Ierusalim cu ocazia marilor sărbători, însă aceasta nu înseamnă că exista un control asupra tradiţiilor locale de interpretare şi asupra textelor locale folosite în diferite centre.

de şcoala lui Hilel, de şcoala de la Iavneh şi mai târziu de şcoala de la Tiberia[1].

Prin acest proces am primit un text complet care s-a păstrat atâtea secole; dar tot prin acelaşi proces am pierdut o mare cantitate de variante textuale. Se pune fireasca întrebare dacă cineva poate reconstitui din aceste tradiţii un text ebraic care să fie textul de bază pentru toate tradiţiile. Majoritatea bibliştilor sunt de părere că o astfel de procedură nu este de dorit, în primul rând pentru că activităţile de reconstituire ar distorsiona tradiţia masoretică până ar face-o de nerecunoscut. În al doilea rând, procedura ar fi în conflict cu situaţia efectivă din timpul tanaimilor; aceştia erau pe deplin conştienţi de diversitatea tradiţiilor textuale şi chiar foloseau mai multe versiuni în dezbaterile lor. Ei nu gândeau în termenii unui singur text original şi nici nu ar fi putut, pentru că un astfel de text nu exista. Ei doar încercau să construiască un text pentru propriile scopuri. Cercetarea istorico-critică ne oferă imaginea unui Vechi Testament care s-a dezvoltat într-o perioadă lungă de timp, printr-un proces de editare şi reeditare.

---

1. În cadrul şcolii de la Tiberia copiile familiei Ben Aşer au dobândit recunoaştere din partea învăţatului Maimonide, astfel încât tradiţia textuală Ben Aşer a devenit Biblia ebraică prin excelenţă.

3

Textul masoretic

3.1. Termenul *masora*

Sfârșitul secolului al V-lea și începutul secolului al VI-lea d.Hr. au cunoscut o cotitură radicală în privința istoriei și activității literare a iudaismului. După definitivarea corpusului scrierilor sfinte ebraice, a învățăturilor rabinice, după ce redactarea Mișnei se încheiase, după ce scribii își încheiaseră rolul de transmitere a textului, apar masoreții; este aproape imposibil de înțeles lucrarea masoreților fără a cunoaște contribuția anterioară a scribilor și a literaturii din perioada rabinică în general. În Vechiul Testament, termenul „masoret" apare o singură dată, într-un context dificil, la Iez. 20,37, unde se pare că provine din verbul אָסַר = „a lega"[1], în timp ce alții socotesc cuvântul biblic מָסַר = „a transmite" adevărata rădăcină a cuvântului *masora*. În perioada posttalmudică, pentru desemnarea tradiției fixării pronunțării textului biblic se folosește cuvântul מסרה (*mosera*), socotit un participiu *qal* al verbului מסר. Sub influența acestui cuvânt, în locul formei anterioare מסורת (*masoret*), apare cuvântul מוסרת (*moseret*). În rândurile cercetătorilor încă există neînțelegeri legate de ortografierea corectă și de sensul cuvântului *masora*: , מסורה, מסרה מוסרה sau מוסרת. Unii preferă scrierea cuvântului *masora* cu doi

1. Oricum, BDB susține că este vorba de un pasaj corupt din punct de vedere textual.

de „s", în locul celei cu un singur „s"[1], dar această diferență de scriere este legată adeseori de diferența de sens a cuvântului derivat. În primul capitol al lucrării sale, *Commentarius Massorae Historiens* (*Tiberias*, partea I), Buxtorf spune că termenul folosit de către evrei pentru desemnarea tradiției textului biblic este cuvântul מסורה (vocalizat după forma בגודה de la Ier. 3,7), și din moment ce *samech* este un sunet ascuțit, cuvântul se scrie cu dublu „s": *massora*. Această modalitate de transcriere a cuvântului, deși nu a fost adoptată de către Buxtorf însuși, este urmată de către foarte mulți bibliști. Fluctuația în transcrierea cuvântului persistă și în zilele noastre[2]. Elias Levita vorbește în mod constant despre מסורת, nu despre מסורה; pentru el, ca și pentru Ibn Ezra, masoreții se numesc אנשי המסורת (*anșei hamasoret*). Iacob ben Chayyim, primul editor al *masorei* (în Biblia lui Bomberg, în 1518), atunci când se referă la ansamblul de note, vocale, simboluri introduse de către masoreți, folosește termenul מסרה (în scriere *defectiva*, adică fără ו, iar atunci când se referă la tradiție în general folosește cuvântul מסורת[3]. Exemplul lui Iacob ben Chayyim a avut mare influență asupra întrebuințării și adoptării generale a cuvântului מסרת; ambele cuvinte au fost considerate ca forme substantivale similare, deosebite numai prin sufixele feminine ֶת și ַת. Ambele forme însă, atât cea cu un „s", cât și cea cu doi de „s", își au susținători printre gramaticienii moderni. Asemenea lui H.L. Strack[4], Kahle[5] preferă ortografierea

1. G.E. Weil, „La Massorah", *REJ* 131 (1972), p. 11.
2. W. Bacher, „A contribution to the History of the Term «Massorah»", în *The canon and the Masorah of the Hebrew Bible. An introductory Reader*, editată de Sid. Z. Leiman, Ktav Publishing House, New York, 1974, pp. 600-601.
3. Pluralul cuvântului מסורת este atestat pentru prima oară în codexul Bibliei St. Petersburg, din anul 1010, unde, în introducerea părții dedicate notelor masoretice, vocalizarea termenului folosește în aceeași frază, o dată *holem*, o dată *qameț*: גדולות ולא במסות קטנות ולא נאמר במסורות.
4. H.L. Strack, „Masora", *PRE* 12.3, pp. 393-399.
5. P. Kahle, „Paragraphs 6-9 in Bauer-Leander", *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, Halle, 1922, p. 71.

cu un singur „s", însă Levy[1] și Bergsträsser[2] o preferă pe cea cu doi de „s". De mult mai mare importanță rămâne ideea la care se referă acest cuvânt: transmiterea textului biblic. Ca termen tehnic, cuvântul *masora* își are propria sa istorie, cu rădăcini adânci în perioada mișnaică; în Mișna există în principal două referințe privitoare la dezvoltarea studiului textului și a autorității de care se bucură textul biblic în general. În tratatul *Pirke Aboth* I, I, se spune că Moise a primit Legea pe Sinai și a transmis-o (ומסרה) lui Iosua. Același sens se atribuie și cuvintelor lui rabbi Akiba, din *Pirke Aboth* 3, 14, unde se spune că *masora* este „un gard împrejurul Legii". Astfel, în ambele cazuri, termenul *masora* este un temen tehnic pus în legătură cu Tora. În același timp, *masora* prezintă un dublu aspect: restrictiv și interpretativ. De-a lungul secolelor, înțelepții rabini, copiști și editori ai textului biblic numiți în general בעלי המסרת, pe care noi îi numim „masoreți", au adunat și păstrat numeroase adnotări legate de textul biblic. Prin „text masoretic al Bibliei" înțelegem textul consonantic înzestrat cu punctuație, accente și alte *masora* introduse de către masoreți.

Până relativ recent, *masora* era privită ca o parte bine definită al tradiției, uniform dezvoltată și transmisă din generație în generație. Cu toate acestea, întotdeauna a existat nemulțumirea legată de numărul mare de diferențe dintre conținuturile lucrărilor și tradițiilor masoretice. Lui Paul Kahle îi revine meritul de a fi rezolvat această problemă atunci cînd a explicat, pe baza documentelor, că *masora* nu a constituit niciodată un corpus complet și nici nu a prezentat o dezvoltare uniformă. Au existat cel puțin două mari școli sau centre de activitate masoretică, fiecare total independentă de cealaltă, cu propriile sale metode și principii; este vorba de școala răsăriteană (מדינחאי) sau babiloniană și de școala apuseană (מערבאי) sau palestiniană. Și mai mult, școala răsăriteană era împărțită în mai multe centre, cum ar fi Nehardea, Sura, iar

1. J. Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Worterbuch über die Talmudim und Midrashim* 3, Leipzig, 1883, p. 107.
2. G. Bergsträsser, *Hebräische Grammatik* 1, Leipzig, 1918, p. 15.

mai târziu Pumbedita, fiecare având o dezvoltare proprie. Şi în Palestina, la o dată mai târzie, vor apărea cel puţin două şcoli masoretice, sau, cum sunt cunoscute acolo, două familii de masoreţi: ben Aşer şi ben Neftali. Vom arăta, într-o secţiune ulterioară, cum, în cursul timpului, masoreţii palestinieni au câştigat supremaţia, textul tradiţiei ben Aşer devenind singura formă textuală recunoscută[1].

În ceea ce priveşte textul biblic, trebuie spus că spre deosebire de adnotările făcute de către scribi, transmise oral de la scrib la scrib şi din generaţie în generaţie, spre sfârşitul secolului al V-lea d.Hr. începe dificila muncă de redare în scris a acestor codificări. Aşa cum am mai spus, chiar şi în perioada premasoretică mai întâlnim note în manuscrise, cu scopul de a face anumite remarci asupra textului; în perioada masoretică însă, notele sunt mult mai ample, iar marginile manuscriselor erau completate cu date de care trebuia să ţină cont scribul. Problema este că aceste date nu erau uniforme, abia acum devenind clare diferenţele dintre tradiţia apuseană şi cea orientală. Uneori, notele scurte privind cuvintele care apar foarte rar în textul biblic sau cele în scriere *defectiva* (fără litere-vocală) sau *plena* (cu litere-vocale), erau intercalate în spaţiul dintre coloane (*masora parva*), alteori erau scrise pe marginea textului (*masora marginalis*).

Sfinţenia şi importanţa Bibliei pentru viaţa iudaică au făcut ca textul biblic ebraic să fie transmis cu foarte multă grijă; în vederea unei transmiteri cât mai fidele, înţelepţii evrei au stabilit reguli generale după care să se orienteze cei ce scriau textul biblic, în vederea redării corecte a acelor cuvinte care prezentau neclarităţi. Aceste reguli, care, cumulate, formează *masora*, au făcut posibilă transmiterea textului biblic ebraic fără prea mari modificări. Totuşi, deşi între cele mai vechi manuscrise ebraice şi cele mai recente ediţii ale Bibliei există numeroase diferenţe, nu este vorba de probleme de substanţă,

1. Bleddyn J. Roberts, *The Old Testament text and versions. The Hebrew Text in Transmission and the History of the Ancient Versions*, University of Wales Press, Cardiff, 1951, p. 42.

ci de variante de vocalizare sau de accentuare. Manuscrisele altor opere literare iudaice, cum ar fi Mişna, Midraşul şi Talmudurile, se deosebesc în multe privinţe de ediţiile standard, diferenţele principale vizând adăugarea sau omiterea unor cuvinte sau expresii, schimbarea ordinii cuvintelor într-o propoziţie, variante de pronunţie. Comparată cu acestea, transmiterea textului biblic ebraic este virtual perfectă datorită dezvoltării regulilor masoretice[1]. Încercări de transmitere a textelor clasice sau a lucrărilor sfinte se întâlnesc şi în alte culturi. De exemplu, literatura greacă clasică, în special opera poetică, era atent studiată de gramaticienii şcolilor alexandrine, a căror activitate atinge apogeul în secolele III-II î.Hr. Munca lor, menită să fixeze forma literară a textelor, consta în special atât în compararea şi evaluarea manuscriselor, cât şi în scrierea notelor marginale (*scholia*), legate de diferite aspecte textuale: dublete, adăugiri, omiteri, pasaje neclare etc. Această activitate, care a condus la stabilirea unor forme textuale coerente, corespunde etapei iniţiale a dezvoltării *masorei* Bibliei ebraice[2].

Eliahu ha-Levi, în prefaţa cărţii sale *Massoret ha-Massoret*, spune: „Au existat sute şi mii de masoreţi, generaţie după generaţie, o lungă perioadă de timp, al căror început şi sfârşit nu se cunoaşte". Adevărul este că noi nu ştim mai nimic despre aceşti masoreţi ale căror roade se văd în ansamblul de note masoretice. Notele *masorei* nu păstrează decât câteva nume de masoreţi, însă majoritatea aparţin generaţiilor mai recente;

1. Israel Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah*, traducere şi editare de E.J. Revell, Masoretic Studies 5, publicat de Scholars Press for The Society of Biblical Literature şi The International Organization for Masoretic Studies, 1980, p. 35.
2. O parelelă a masorei iudaice o reprezintă „masora" siriacă la textul Vechiului şi Noului Testament; manuscrisele siriene „masoretice" conţin note marginale referitoare la variantele textuale, la diferitele caracteristici ale cuvintelor, în special pronunţarea consoanelor şi a vocalelor. Principalul obiectiv era citirea corectă a textului, şi nu transmiterea unui text cât mai nealterat. În orice caz, notele siriene nu sunt atât de detaliate precum cele masoretice, având mai mult un caracter descriptiv.

de obicei, erau fixate în scris doar numele masoreților care aveau păreri personale legate de vocalizare și accentuare, fapt ce ne determină să îi contextualizăm temporal abia după secolul al VIII-lea d.Hr. Se cunosc în prezent listele cu numele masoreților tiberieni, deși, în majoritatea cazurilor, nu știm nimic în plus despre ei. O astfel de listă este cea cunoscută sub numele de „lanțul ben Așer", ce enumeră o listă de șapte generații de masoreți, primul fiind rabbi Așer ha-Yaqen ha-Gadol (sfârșitul secolului al VIII-lea), iar ultimul binecunoscutul Aharon ben Așer.

În orice caz, se poate vorbi totuși de o anumită omogenitate de principiu a listelor masoretice. În primul rând, să nu uităm că masoreții erau specialiști care se ocupau cu tradiția transmiterii textuale. Tehnic vorbind, erau בעלי המסרת, adică oameni responsabili cu „lanțul tradiției" transmise de la o generație la alta, încă din primele zile ale activității scribale. Acum însă, masoreții continuau să dezvolte și să aștearnă în scris tradiția cu scopul de a salva textul biblic de orice alterare, corupere, modificare intenționată sau accidentală. În acest sens copiștii și corectorii primeau instrucțiuni care, deși clare și precise, erau în același timp foarte numeroase; multe dintre ele au fost structurate în două tratate rabinice, *Sefer Tora* și *Soferim*, conținând informații deosebit de prețioase referitoare la caracteristicile responsabilităților masoreților. Dintre acestea, cea mai importantă și mai relevantă pentru contextul nostru o constituie datoria masoreților de a compara cu multă grijă copia și textul de bază, care trebuia păstrat cât mai mult timp cu putință, în special în vederea efectuării corecturilor.

După fixarea acelui *textus receptus* iudaic, care nu conținea vocale, cercurile rabinice au început să lucreze în vederea păstrării acestui text și a modului în care se citea. Cei implicați în această lucrare istovitoare se numesc masoreți sau „transmițători" (derivat de la aramaicul מסר, care înseamnă „a transmite"). De-a lungul secolelor au făcut mai multe copii ale textelor, cu tot felul de indicații și verificări pentru a fi siguri că textul va fi copiat corect. În pasajele următoare sunt câteva exemple legate de munca masoreților.

Masoreții au adăugat tot felul de note la text în încercarea de a preveni orice copiere incorectă a textului. În legătură cu aceasta, rabbi Akiba, care a trăit între anii 50-135, spunea: „*Masora* este ca un gard împrejurul Legii". Aceasta înseamnă că notele adăugate excludeau posibilitatea vreunei adăugiri sau a vreunei omiteri de text. Astfel de note apar la toate marginile textului (*masora marginalis*) și la sfârșitul textului (*masora finalis*); notele situate la marginea de sus și cea de jos se numesc *masora magna*, iar cele situate la marginile verticale sau între coloane se numesc *masora parva*. O *masora parva* la Fac. 1,1, spune că בראשית apare de cinci ori în textul ebraic, în trei dintre aceste cazuri cuvântul situându-se la începutul versetului.

3.2. *Masora parva*

Talmudul babilonian[1] spune că „scribii" au făcut în principal trei lucruri:

- au fixat pronunția;
- au șters anumite cuvinte;
- în anumite cazuri au propus alte variante în locul celor deja existente: uneori înlocuind pur și simplu cuvinte deja existente, iar alteori adăugând unele noi.

Unele modificări făcute de către masoreți, cunoscute sub numele de *sebirin*, au substrat dogmatic, moral sau estetic; acestea erau simple modificări gramaticale care aveau rolul de a face lectura textului mult mai fluentă[2]. O notă *sebirin* se referă la un cuvânt sau la o formă care ridică probleme în

1. *Nedarim* 37b- 38a (pentru text și traducere, a se vedea C.D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-critical edition of the Hebrew Bible*, 1897, retipărită în 1966, pp. 109-113).
2. F.E. Deist, *op. cit.*, p. 24.

contextul în care se află și „sugerează” (סבר) că un alt cuvânt ar fi mai potrivit. În orice caz, potrivit terminologiei masoretice, sugererarea era întotdeauna greșită: סבירין ומטעין „s-a sugerat greșit”[1]; de exemplu, la 2Cron. 13,3, apare următoarea notă masoretică numită *sebirin*: în acest verset se află unul dintre cele trei cazuri din Biblie în care s-a sugerat greșit forma גבורי.

Masora parva consta în special din note extrem de scurte, cel mai adesea sub forma unor abrevieri; un mic cerc (*circellus*) sau asterisc era plasat deasupra cuvântului care prezenta probleme. În general, notele se refereau fie la anumite neînțelegeri sau îndoieli care priveau o literă sau un cuvânt, cum ar fi pronunțarea sau nepronunțarea unei vocale-literă din grupul *matres lectiones*, fie la probleme care priveau anumite vocale, accente, forme gramaticale sau combinații de cuvinte care puteau duce la interpretări greșite[2]. În majoritatea cazurilor, *masora parva* conținea informații descriptive sau comparative, indicând în același timp alte locuri din Scriptură unde se întâlnea acea formă neobișnuită a unui cuvânt sau a unei litere. De exemplu, la Fac. 33,20, între cuvintele אלהי și ישראל apare un *circellus* în partea superioară a spațiului dintre cele două cuvinte; pe margine este scris, în caractere ebraice, numeralul 28, indicând faptul că această combinație de cuvinte se întâlnește de 28 de ori în Biblie[3].

1. Spre deosebire de cuvintele *Qere*, cuvintele *sebirin* nu fac parte din tradiția citirii textului ebraic.
2. Liste cu semnele și abrevierile *masora parva* pot fi consultate în introducerile edițiilor BHK și BHS.
3. În ediția *Massorah Gedolah iuxta codicem Leningradensem B 19a*, I (Catalogi), Roma, 1971, a lui G.E. Weil, sunt enumerate toate aceste locuri.

3.3. *Masora magna*

De cele mai multe ori, *masora finalis* oferă informații suplimentare la *masora parva*, menționând contextele în care apar construcții similare. Adeseori oferă informații prețioase despre vocabularul limbii ebraice biblice. Într-un mod asemănător concordanțelor, *masora magna* a textului ebraic din ediția lui Iacob ben Chayyim oferă o listă alfabetică a cuvintelor care apar în scrierile sfinte. La prima intrare a unui cuvânt nu apare conjuncția care înseamnă „și", iar la următoarea intrare a cuvântului apare această conjuncție. Astfel, prima intrare enumeră contextele în care cuvintele apar fără această conjuncție, iar a doua intrare enumeră contextele în care cuvântul este însoțit de conjuncție[1]. În plus, *masora finalis* se prezintă sub forma unor rubrici mai lungi, în care notele sunt trecute în ordine alfabetică; acestea se aseamănă într-o oarecare măsură cu „cuprinsul" unei cărți și oferă atât informații legate de secțiuni, versete, cuvinte care apar în carte, cât și procedee mnemotehnice[2].

Masoreții occidentali și cei orientali nu foloseau aceleași abrevieri și aceeași terminologie în notele lor. Cu timpul, arta de a citi aceste observații s-a pierdut, astfel încât în Evul Mediu erau copiate pur și simplu ca un ornament la marginile textului. În jurul anului 1600 d.Hr., Iacob ben Chayyim încă nu reușise să descifreze înțelesul lor[3].

Pe lângă faptul că adăugau note pe marginile textului, masoreții introduceau în același timp diferite indicații care conțineau părerile lor în legătură cu lectura unui text. Aceste indicații se făceau în principal în trei scopuri:

1. pentru a atrage atenția asupra unui text anume;

---

1. Bleddyn J. Roberts, *op. cit*, p. 45.
2. Ansamblu de procedee care înlesnesc memorarea cunoștințelor pe baza unor asociații dirijate.
3. Bleddyn J. Roberts, *op. cit*, p. 26.

2. pentru a atrage atenția asupra corectitudinii discutabile a textului;
3. pentru a informa cititorul că un anumit text a fost amendat de către masoreți dintr-un motiv sau altul.

Atunci când o anumită notă masoretică se referea la întregul text al Bibliei, acest lucru era indicat prin literele בק (prescurtarea de la בקרייה); dacă notele masoretice se refereau doar la anumite cărți sau pasaje din textul biblic, acest lucru era indicat în felul următor:

în Tora:	בתו (בתורה)
în cărțile profetice:	בנבי (בנביאים)
în „Scrieri":	בכתו (בכתובים
în carte:	בסיפ (בסיפרא)
în context:	בעינ (בעייניא)

Literae majusculae (litere mari) sunt acele litere care, în anumite texte, sunt scrise în mod deliberat mai mari decât celelalte litere. O asemenea întrebuințare apărea în două cazuri: atunci când un pasaj merita atenție specială sau când literelor li se atribuia o atenție deosebită.

De exemplu, Deut. 6,4 conține cuvintele:

שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד („Ascultă Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Dumnezeu".)

Masoreții au mărit intenționat literele ע și ד care, alăturate, reprezintă cuvântul עד, „mărturie", tocmai pentru că știau că cititorul va fi tentat să alăture prima ש și ultima literă ד, care, puse una lângă alta, dau cuvântul שד, „demon".

Un alt exemplu îl constituie Fac. 1,1, care începe printr-un ב mărit, întrucât aceasta este prima literă a Torei și a Bibliei.

Uneori, literelor majuscule li se asociază o semnificație exegetică sau omiletică, atunci când, asemănarea unor litere ar duce la alterări grave ale înțelesului textului ebraic. De exemplu, la Ieș. 34,14, litera ר este redată mărit, tocmai pentru a evita confundarea ei cu litera ד; rezultatul grav al confuziei ar fi citirea, în loc de „alt dumnezeu", „un singur Dumnezeu".

Mult mai târziu, probabil sub influenţă arabă, prima literă a unei cărţi era reprezentată în scriere decorativă.

Literae minusculae (litere mici) sunt litere care, în anumite texte, erau deliberat scrise mai mici decât celelalte litere. Micşorarea unei litere în interiorul unui cuvânt arată că, de obicei, forma cuvântului nu era standardizată din punct de vedere gramatical.

Literae suspensae (litere suspendate) sunt acele litere, care, în anumite texte, erau deliberat scrise în afara rândului, deasupra sau dedesubtul unui cuvânt. Literele erau „suspendate" din două motive: fie pentru a atrage atenţia asupra unei incertitudini textuale, fie pentru a arăta că pasajul respectiv suferise o modificare dintr-un motiv sau altul.

Exemplu: înainte de a fi revizuit, textul de la Jud. 18,30 spune foarte clar că Ionatan, fiul lui Gherşom, fiul lui Moise (משה) a fost uns preot în templul unui idol. Pentru a scuti numele lui Moise de vreo ruşine, s-a mai adăugat un נ suspendat, situat deasupra textului, care poate fi citit: „fiul lui Manase מנשה". Este foarte interesant că în timp ce Codex Vaticanus al Septuagintei citeşte Μανασση (Manasse), Codex Alexandrinus citeşte Μωυση (Moise).

Nun inversum (*nun* inversat): în anumite părţi ale textului, masoreţii au introdus această literă inversată, pentru că, în opinia lor, pasajele respective nu se potriveau prea bine cu textul transmis şi, prin urmare, trebuiau puse în paranteze, pentru a preveni copierea lor ulterioară, ca parte a textului respectiv. Exemplu: în Num. 10, versetele 35 şi 36 au fost puse în paranteze pe baza acestor „nun inversaţi". Potrivit Talmudului, motivul ar fi fost că aceste două versete ar urma de fapt după Num. 2,17. În izvoarele greceşti, în special cele alexandrine, *nun inversum* este cunoscut sub numele de περιγραφή, παραγραφή sau ἀντισίγμα, întrucât apare sub forma răsturnată a literei „sigma"[1]. În izvoarele greceşti, aceste semne aveau rolul de a atrage atenţia că pasajul cuprins între *sigma* şi *antisigma* nu

1. Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, 1950 (ediţia a doua, New York, 1962), pp. 38-43.

se potrivește în contextul în care se află. Cu alte cuvinte, aceste semne reprezentau o modalitate subtilă de eliminare din text a unui cuvânt sau a unui pasaj.

Textul consonantic, vocalizat ulterior de către masoreți și transmis prin intermediul manuscriselor medievale, își are originile înainte de distrugerea Ierusalimului, în perioada celui de-al doilea Templu. Urme ale acestui text, sau aluzii la el, pot fi identificate în mărturiile ce datează din perioada sec. I î.Hr.-sec I d.Hr. (cum ar fi recenzia prototeodotiană). Fixarea inițială a textului consonantic, pe care masoreții îl vor moșteni de la vechii scribi, poate fi pusă în legătură directă cu formarea canonului ebraic, la începutul perioadei mișnaice. Procesul de fixare a „canonului rabinic" a pus în lumină procesul paralel de fixare a „textului protorabinic"[1].

3.4. Vocalizarea masoretică a textului

Până spre începutul Evului Mediu, textul biblic era transmis doar sub formă consonantică. Tratatul *Soferim* din Talmudul babilonian se referă la diferite aspecte ale activității scribale, fără a face însă vreo precizare legată de existența unui sistem de vocalizare. În faza inițială, vocalele erau redate prin litere care se adăugau la sfârșitul cuvintelor, așa cum arată inscripția de la Siloam. Începând cu secolul al VI-lea î.Hr., aceste litere vocale se foloseau și în alte poziții ale cuvintelor, cu timpul fiind suplimentate cu alte încercări de vocalizare. Masoreții orientali (Babilonia) și cei occidentali (Palestina) au dezvoltat sisteme diferite de vocalizare, sistemul semnelor vocale care apare în versiunile moderne ale Vechiului Testament fiind în principal rezultatul muncii masoreților din Palestina. Întrucât un foarte mare număr de cuvinte se putea citi în mai multe

1. Frank More Cross, „The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert", *HTR* 57 (1964), pp. 281-299.

feluri, vocalizarea avea rolul practic de a indica, cu precizie, modul în care trebuie citite consoanele. În iudaism au existat discuţii aprinse legate de originea vocalizării: în timp ce unii susţineau că este vorba de o inovaţie, aşa cum rezultă din spusele lui Simha, în cartea de rugăciuni *Mahzor Vitry* (sec. al XII-lea), karaiţii erau de părere că vocalele au fost date pe muntele Sinai, aşa cum explică Iuda Ha-Dassi. Originea târzie a vocalizării textelor biblice ebraice poate fi dovedită prin absenţa ei din textele descoperite în pustiul Iudeii[1]. Cartea de rugăciuni *Mahzor Vitry* conţine informaţii despre existenţa a trei sisteme de vocalizare: babilonian, palestinian şi tiberian.

1. Cu toate acestea, tradiţia iudaică şi cea creştină au crezut în originea de natură divină a vocalizării, abia în secolul al XVI-lea ivindu-se o încercare serioasă de îndepărtare a acestei credinţe, când marele cercetător evreu, Elias Levita, în lucrarea sa referitoare la tradiţia masoretică, מסורת המסורת (*Masoreth ha-masoreth*) demonstra originea târzie a introducerii punctuaţiei, susţinând că aceasta datează din Evul Mediu (*Massoreth ha-massoreth*, Veneţia 1538, ed. Ginsburg, Londra, 1867, retipărită la New York în 1968). Majoritatea cercetătorilor creştini şi-au manifestat o vreme opoziţia (Illyricus, în 1543, şi Buxtorf în 1620), întrucât acest punct de vedere intra în contradicţie cu învăţătura despre inspiraţia divină a Scripturii, până când protestanţii, influenţaţi de liniile majore ale Renaşterii, vor accepta ideea lui Levita. Dacă în 1623, Cappell se străduia să demonstreze că învăţătura inspiraţiei divine a textului vocalic nu poate fi susţinută din punct de vedere istoric, mai târziu el va aplica aceeaşi critică şi textului consonantic (*Critica Sacra*, 1634). Cappel va găsi sprijin printre catolici, în special la Richard Simon, care, în 1678 a scris prima istorie a textului şi versiunilor Vechiului Testament. La rândul său, Simon se va înconjura de adepţi protestanţi, cum ar fi editorul poliglot Brian Walton. Teologii germani şi elveţieni, dintre care se remarcă figura fiului lui Buxtorf, încă manifestau opoziţie. Sinodul elveţian din anul 1675 şi-a exprimat în mod oficial opoziţia faţă de învăţătura lui Cappell, însă cea mai mare parte a teologilor erau în favoarea originii târzii a vocalizării.

3.4.1. *Vocalizarea făcută de către masoreții orientali – sistemul babilonian*

Spre sfârșitul secolului al XIX-lea, în magaziile unei sinagogi din Cairo a fost descoperită o cantitate uriașă de fragmente de texte, menite să arunce o nouă lumină asupra istoriei sistemului de vocalizare babiloniano-masoretic. Aceste fragmente arată că sistemul de vocalizare s-a dezvoltat pe baza unor vocale-litere (*matres lectionis*), în cadrul unui proces care cuprinde două etape: una mai simplă, numită de către Kahle *einfach,* în secolele V-VII d.Hr., și una mai pretențioasă, ***kompliziert***, în secolul al IX-lea d.Hr. Tranziția de la etapa simplă la cea complicată a avut loc în secolul al VIII-lea, prin intermediul sectei iudaice cunoscute sub numele de karaită[1]. Există foarte multe asemănări între prima etapă a procesului de vocalizare babilonian și sistemul de vocalizare sirian. Singura deosebire este că în timp ce sistemul de vocalizare sirian se baza pe șapte semne provenind din litere grecești, sistemul babilonian, în prima sa fază, se baza pe șase semne vocalice provenind din litere ebraice[2]. În ambele cazuri, vocalele-semn

1. Karaiții erau o sectă iudaică vehement opusă tradiției talmudice, ce își face apariția în secolul al VIII-lea d.Hr., în Bagdadul de astăzi; asemenea reformaților, erau adepții principiului *sola Scriptura*. S-au aplecat cu foarte multă atenție asupra unui mare număr de fragmente textuale descoperite spre sfârșitul secolului al VIII-lea sau începutul secolului al IX-lea d.Hr. în grotele din vecinătatea Ierihonului. Printre aceste fragmente, foarte asemănătoare textelor de la Qumran se numără copii ale Fragmentului sadochit, cunoscut și sub numele de Fragmentul Damascus. Stilul de viață al karaiților se apropia foarte mult de cel al sectei de la Qumran. Asemenea qumraniților, studiau intens Scriptura; acest lucru se reflectă și în numele pe care și l-au luat: בני המקרא: „fiii cărții". Îndepărtându-se de cercurile babiloniene, se vor stabili mai târziu în apropierea Ierusalimului. La ora actuală există circa 20 000 de karaiți în Israel și câteva mii în Rusia, cu care legăturile au fost practic întrerupte.
2. Potrivit lui Kahle, acest sistem de vocalizare babilonian timpuriu ar fi fost în legătură directă cu sistemul palestinian, la care ne vom

sunt plasate deasupra consoanelor, în partea stângă, motiv pentru care acest sistem de vocalizare se numește supralinear[1]. În cadrul primei etape, vocalele erau redate prin două tipuri de semne:

- tipul babilonian obișnuit, constând din anumite linii ce își au originea în litere, deasupra cărora se aflau puncte;
- tipul care consta numai din puncte, relativ rar folosit.

În plus, multe manuscrise dau mărturie asupra faptului că doar cele mai importante vocale erau redate prin puncte, *dagheș*, *rafé* și *mappiq* lipsind întru totul.

Etapa a doua a sistemului de vocalizare, cea complicată, prezintă trăsături net diferite de prima. De data aceasta, patru consoane ale alfabetului ebraic: א, ו, י și ע sunt folosite drept bază a semnelor vocalice; acestea erau scrise, într-o formă mai mică, deasupra consoanelor la care făceau referire. Aceste consoane, cărora li s-au adăugat alte două semne, împrumutate, cel mai probabil din sistemul nestorian, constituiau o notație superioară. În orice caz, procesul de tranziție, de la prima etapă la cea de-a doua nu prezintă uniformitate, manuscrisele existente având vocalizări hibride de-a lungul mai multor ani. Alături de aceste vocale-litere, ambele sisteme babiloniene conțineau accente. Se presupune că la început acestea erau redate tot prin puncte sau semne plasate în diferite părți ale cuvintelor, întrucât sistemul sirian folosește semne similare. În plus, mai ales în cazul etapei a doua a vocalizării babiloniene, se întrebuințau litere sau părți din litere. În manuscrisul berlinez *Berlin MS. or. qu. 680,* vocalele sunt redate prin puncte supralineare, iar *dagheșul* este adeseori

---

referi în continuare, deși este evident că masoreții babilonieni vor continua singuri îmbunătățirea lui (P. Kahle, *Massoreten des westens*, vol. i, BWAT viii, N.F., 1927; vol. ii BWANT 3, Folge, Heft 14 [1930]); în plus, comparat cu sistemul de vocalizare tiberian, nu există nici un indiciu al vreunui *șeva* sau *qatef*.

1. M.H. Gottstein, „Biblical manuscripts in the United States", *Textus 2* (1962), p. 46.

exprimat printr-un mic ג plasat deasupra literei. Se pare totuşi că dagheşul era introdus mai mult sporadic[1].

Rezultatele cercetărilor întreprinse de Kahle asupra manuscriselor babiloniene au fost publicate în introducerea sa la cea de-a treia ediţie la *Biblia Hebraica*[2] a lui Kittel, unde oferă şi o valoroasă trecere în revistă a materialului disponibil. Kahle a împărţit manuscrisele în funcţie de tipul de vocalizare menţionat mai sus; astfel, E se referă la prima etapă (*einfach*), iar K la cea de-a doua (*kompliziert*). În acelaşi timp, a notat cu „a" Pentateuhul, cu „b" Profeţii, iar cu „c" Scrierile, ajungând în acest fel la mai multe grupuri de analiză: Ea, Ka, Eb, Kb, Ec, Kc. Kahle prezenta în prolegomena sa la BHK, lista care conţinea majoritatea manuscriselor ce purtau urmele vocalizării babiloniene. Mare parte a acestor manuscrise se află în prezent în Biblioteca Universităţii din Cambridge şi la Biblioteca Bodleian din Oxford, chiar dacă provin din *genizah* vechii sinagogi din Cairo; alte manuscrise din aceeaşi *genizah* se află în Biblioteca Publică Rusă din Sankt-Petersburg.

Trebuie precizat că majoritatea manuscriselor babiloniene descoperite în *genizah* din Cairo datează din secolele VI-IX d.Hr., aşadar din perioada de glorie a masoreţilor babilonieni; în acelaşi timp, vocalizarea babiloniană nu se reflectă cel mai bine în manuscrisele biblice, ci în targumurile aramaice.

Sistemul babilonian prezintă asemănări cu sistemul dezvoltat de creştinii sirieni, începând cu secolul al IV-lea d.Hr., prin care aceştia încercau să stabilească reguli de deosebire a cuvintelor scrise în acelaşi fel; acest sistem a fost perfectat de către sirienii nestorieni orientali, în secolul al VII-lea şi de către iacobiţii apuseni, în secolul al VIII-lea.

---

1. H. Hirschfeld, „The Dot in semitic palaeography", *JQR* x, *N.S.*, 1919/1929, pp. 159-184.
2. Este vorba, practic, de o continuare a articolului său: P. Kahle, „Die hebräischen Bibelhandscriften aus Babylonien", *ZAW* v, *N.F.*, 1928, pp. 113-137.

3.4.2. *Vocalizarea făcută de către masoreții occidentali – sistemul palestinian*

Înainte de a ne referi la sistemul de vocalizare al masoreților tiberieni, trebuie sa facem câteva referiri la vocalizarea palestiniană. Asemenea sistemului babilonian, și acesta este supralinear. Textele vocalizate pe baza acestui sistem ne ajută să ne conturăm o imagine cât mai clară asupra textului biblic, atât în mediile premasoretice, cât și în cele nemasoretice. Majoritatea manuscriselor cu vocalizare palestiniană prezintă, fiecare în parte, caracteristici individuale cu privire la semnele care marchează vocalele[1]. Analiza manuscriselor biblice lasă senzația că sistemul palestinian de vocalizare se afla încă în dezvoltare la data scrierii manuscriselor respective. Printre textele descoperite în *genizah* din Cairo se află nu numai manuscrise ce prezintă vocalizare babiloniană, ci și manuscrise cu vocalizare palestiniană; printre acestea se află un număr substanțial de texte liturgice, dar și targumuri și pasaje biblice.

Din păcate, doar un foarte mic număr de fragmente de manuscrise biblice prezenta vocalizare palestiniană[2]: Ps. 27-33; 35-40; 41-46; 55-59; Ier. 1,1-2; 29; Iez. 13,11-16; Dan. 9,24–12,13[3]. Un alt manuscris prezintă un interes deosebit, întrucât, pe lângă vocalizarea palestiniană, textul propriu-zis apare într-o formă abreviată[4]; acest manuscris conține pasaje din

---

1. E.J. Revell (*Biblical Texts with Palestinian Pointing and their Accents. Massoretic Studies* 4, Missoula Mont., 1977) este de părere că diferențele de vocalizare între textele palestiniene și cele tiberiene nu se datorează vreunui sistem deliberat al masoreților, ci diferențelor dialectale din Palestina; B. Chiesa, *L'Antico Testamento Ebraico secondo la tradizione palestinense*, Torino, 1978.
2. P. Kahle, *The Cairo Genizah*, Londra, 1947 (ediția a doua, Oxford, 1959).
3. Acestea sunt discutate de către Kahle în *Massoreten des westens*, vol. ii BWANT 3, Folge, Heft 14 (1930), pp. 66-81.
4. Abrevierea consta în scrierea integrală doar a primului cuvânt, în timp ce toate celelalte cuvinte erau scrise într-o formă parțială, lucru

Ieş., 28,29–29,39; Is. 5,8-9; 10,9-12; 13,18-20; 44,4-48; 53,4-59; 59,10-64; Ier. 23,33–29,31; Ps. 51,21-53; 71,5–72,4. Vocalizarea acestor fragmente, esenţial diferită de vocalizarea tiberiană, este şi mult mai veche decât aceasta. Atunci când au fost descoperite pentru prima dată în anul 1894, fragmentele au fost catalogate de către cercetătorii vremii[1] drept mărturii ale vechii vocalizări palestiniene şi precursoare ale sistemului tiberian. Potrivit lui Kahle, sistemul palestinian de vocalizare poate fi împărţit în trei grupe, numite P1, P2, P3, dintre care prima şi ultima se aseamănă cu sistemul tiberian, iar cea de-a doua cu sistemul babilonian. Pe baza acestor texte, Murtonen[2] a încercat să alcătuiască o gramatică a ebraicii premasoretice, în care susţine că masoreţii occidentali obişnuiau să îşi inventeze propriile tradiţii de pronunţare, fapt ce îngreunează depistarea pronunţării exacte din acea vreme[3].

O altă concluzie importantă, stabilită în urma examinării vocalizării palestiniene, se referă la originea ei comună cu vocalizarea folosită în versiunea samariteană a Pentateuhului. Sistemul samaritean de vocalizare se bazează pe cinci semne supralineare, iar cel palestinian pe opt semne, dintre care două ar fi variante ale aceluiaşi semn[4]. Pe lângă aceste vocale, sistemul palestinian, esenţial fonetic, prezenta semne diacritice, constând în special dintr-un punct, menite să marcheze pronunţarea diferită a literei *şin*. Semnele care marcau accentele

---

care ne determină să credem că aceste copii serveau doar drept ajutătoare în lectura publică.

1. A. Neubauer, „The introduction of the Square characters in Biblical MSS and an account of the earliest MSS of the Old Testament", *Studia Biblica et Ecclesiastica*, Oxford, vol iii, 1891, pp. 1-36; M. Friedländer, „Some Fragments of the Hebrew Bible with Peculiar Abbreviations and peculiar signs for vowels and accents", *PSBA*, xviii, 1896, pp. 86-98.
2. A. Murtonen, *Materials for a non-Massoretic Grammar*, vol. I, 1958.
3. Oricum, o asemenea teorie trebuie analizată cu foarte multă grijă. Prin urmare, există posibilitatea ca tradiţia masoretică să reflecte de fapt diferite modalităţi de pronunţie care ţin mai mult de caracteristici regionale sau dialectale.
4. Paul Kahle, *Massoreten des westens*, vol. i, BWAT viii, N.F., 1927, p. 32.

textului se deosebeau de semnele vocalice, în sensul că nu păreau controlate de reguli fixe; astfel, accentele disjunctive erau indicate prin puncte plasate în anumite părți ale literelor. În ceea ce privește împărțirea textului în versete, nu există nici o diferență între manuscrisele palestiniene și textul tiberian.

3.4.3. *Vocalizarea făcută de către masoreții tiberieni – sistemul tiberian*

Masoreții tiberieni sunt cei care au conceput o metodă cu totul nouă de vocalizare a textului biblic, cunoscută astăzi sub numele de „sistemul tiberian", cel mai complet sistem de vocalizare și de accentuare. Scopul acestor masoreți era probabil acela de a păstra, cu ajutorul vocalelor și al punctuației, cât mai mult posibil, pronunția ebraică de atunci. În acest sens, au făcut mult mai mult decât a adăuga vocale la consoane: au introdus semne care reprezintă accente ale cuvintelor și propozițiilor. Cel mai vechi manuscris biblic cu vocalizare tiberiană este codexul Profeților din *genizah* sinagogii din Cairo, text ce a fost copiat, vocalizat și înzestrat cu toate celelalte semne masoretice în anul 896, de către Moșe ben Așer, al cărui fiu, Aaron, a vocalizat celebrul „manuscris Alep" ce conținea toată Biblia.

Desigur, nu putem nesocoti posibilitatea ca masoreții occidentali să fi avut în vedere o anumită sistematizare a pronunției, mai ales în faza terminală de copiere a textelor. Entuziasmul și simțul urgenței care, cu șapte sau opt secole în urmă făcuseră posibilă închegarea canonului ebraic al Vechiului Testament și stabilirea acelui *textus receptus* consonantic, erau acum canalizate în vederea fixării, odată pentru totdeauna, a pronunțării exacte, prin intermediul semnelor vocalice, a Scripturii ebraice. Deși ebraica devenise o limbă moartă, rămânea în continuare, poate mai mult ca niciodată, limba ritualului prin care se păstra vie legătura poporului cu Dumnezeu.

În comparație cu textele palestiniene, textele masoreților tiberieni indică pronunția într-un mod mult mai limpede și

folosesc un sistem mult mai uniform de reprezentare în scris[1]; în textele palestiniene se foloseau cel puțin 11 sisteme de reprezentare în scris, iar valorile fonetice ale acestor sisteme nu erau foarte clare. După cum etapa primară, mai simplă, a sistemului babilonian de vocalizare a fost înlocuită cu timpul de o fază mai complexă, tot astfel sistemul palestinian a fost înlocuit cu cel tiberian. Sistemul tiberian de vocalizare s-a dezvoltat și a fost aplicat textului biblic până ce a înlocuit definitiv atât sistemul babilonian, cât și pe cel palestinian. În același timp, se poate vorbi de o anumită legătură între sistemul tiberian, cel babilonian și cel sirian, care se aseamănă într-o oarecare măsură cu etapa primară a sistemului babilonian. În toate aceste trei sisteme, patru semne sunt identice; de exemplu, vocala „i" este redată printr-un *yod* marcat cu un punct, numit în sistemul tiberian *hireq*. De asemenea, cel puțin în privința unei origini comune, se pot desluși asemănări între sistemul tiberian, cel nestorian și cel arab. În jurul anului 700, în araba scrisă vocala „i" era redată printr-un punct infralinear, vocala „a" printr-un punct supralinear, iar „u" era redat printr-un punct medial; primul și ultimul semn sunt identice cu *hireq* și *șureq* din sistemul tiberian. Astfel, deși acest tip de redare a vocalelor în limba arabă a fost înlocuit cu timpul de un altul, fiind folosit doar în copiile ornamentale ale Coranului, este clar că sistemul arab și cel nestorian prezintă asemănări cu cele tiberian, posibil chiar o strânsă legătură. Vocalizarea tiberiană se reflectă astăzi în texte biblice ebraice tipărite.

Odată cu introducerea sistemului tiberian de vocalizare, asistăm la etapa finală a procesului de standardizare a textului ebraic. Însă așa cum standardizarea textului consonantic, în forma adoptată de către masoreți, presupune un îndelungat proces de dezvoltare dintr-o varietate de forme textuale, tot astfel, vocalizarea tiberiană s-a definitivat în urma mai multor dispute între școli masoretice tiberiene rivale. În ansamblu, se poate spune că sistemul tiberian, numit și infralinear datorită

1. F.E. Deist, *op. cit.*, p. 32.

faptului că semnele vocalice sunt plasate în majoritatea cazurilor sub consoane, își are originile spre sfârșitul secolului al VIII-lea, a fost definitivat în jurul anului 900 d.Hr. și reprezintă rodul muncii a două mari familii de masoreți[1].

Prima este familia lui Ben Așer, printre ai cărei membri se numără Aaron Ben Așer, Neemia Ben Așer, Așer Ben Neemia, Moșe Ben Așer și Aaron Ben Moșe. Toți aceștia au sârguit din secolul al IX-lea până în secolul al X-lea, astfel încât în secolul al XIV-lea, textul prelucrat de această familie va deveni *textus receptus* pentru ediția Ben Chayyim. Prestigiul textelor Ben Așer se datorează în mare parte cinstirii pe care au primit-o din partea cercetătorului medieval Maimonide. Cealaltă familie care au lucrat la vocalizarea textului biblic, urmând un model mai rigid, este cea a lui Ben Naftali. Sistemul introdus de familia lui Ben Naftali este mult mai consistent. Cert este faptul că există diferențe[2] între vocalizările făcute de cele două familii, lucru confirmat de lucrarea meticuloasă *Sefer ha-Hillufim* (*Cartea diferențelor*) scrisă de către masoretul Mișael Ben Uzziel[3], și de lista pe care ne-o oferă lucrarea *Liber Psalmorum* a lui Baer[4].

---

1. A. Graetz (*Geschichte der Juden*, v, 1909, p. 548) face referiri la o tradiție rabinică potrivit căreia introducerea sistemului tiberian de vocalizare s-ar datora unui înțelept karait și fiului său, între anii 780-800, însă Bacher („Punctuation”, *JE* x, pp. 268-273) a demonstrat că acest lucru nu poate fi susținut.
2. Diferențele se referă în principal la redarea vocalelor; astfel, Ben Așer pune un *șewa* sub prepozițiile ב și ל, atunci când acestea precedă litera י: în textul tradiției Ben Așer citim: בישראל (cu *șewa*), în timp ce în textul tradiției Ben Naftali citim: בישראל (cu *hireq*).
3. A. Harkavy, (*Hadashim gam Yeshenim*, 1970, pp. 22-25), S. Poznanski, („Miscelle” în *Zeitschrift fur hebräische Bibliographie* IV, 1900, p. 186) și J. Mann (*The Jews in Egypt and in Palestine under the fatimid Caliphs* I, 1920, p. 245) sunt de părere că acest masoret ar fi trăit în a doua jumătate a secolului al XII-lea.
4. La început se credea că sistemul Ben Naftali se reflecta întocmai în două mari texte: *Codex Reuchlinianus* și *Codex Erfurtensis*. Cercetările efectuate de către Diez Macho au demonstrat că numai ultimul se bazează pe manuscrisele Ben Naftali, în timp ce primul ar conține mărturia unei tradiții prototiberiene sau pseudo-Ben Naftali; vezi

Cele două familii de masoreţi reprezintă două tradiţii diferite de transmitere a textului biblic. Deşi rămân încă aspecte nelămurite, rezultatele cercetărilor efectuate de către Kahle asupra fragmentelor de manuscrise descoperite în secolul trecut în *genizah* din Cairo, au contribuit la o mai bună cunoaştere a evoluţiei procesului de sistematizare vocalică. Potrivit lui Revell[1], diferenţele dintre vocalizarea palestiniană şi cea tiberiană reflectă diferitele dialecte palestiniene; ele nu trebuie atribuite neapărat diferitelor sisteme masoretice. În plus, nici chiar tradiţia Ben Aşer nu este uniformă.

În general, ediţiile moderne ale Bibliei ebraice preferă să aleagă reproducerea textului unui singur manuscris, pe care îl socotesc cel mai reprezentativ pentru tradiţia masoretică, fie Codex Aleppo, fie Codex St. Petersburg. Reproducerea codexului ales încearcă să fie întru totul fidelă manuscrisului de bază, mergând până la preluarea întocmai a greşelilor. Prin urmare, criticismul modern evită stabilirea unei ediţii „eclectice" a textului masoretic ebraic, ca şi cum un singur manuscris ar conţine *textul* masoretic, iar toate celelalte manuscrise ar deriva din acest manuscris. În acest context, devine clar rolul pe care îl joacă legătura dintre textul codexului şi ansamblul de note care formează *masora*. Într-un codex eclectic este practic imposibil să stabileşti o legătură între un text constituit pe baza mai multor manuscrise şi *masora*, care reprezintă parte integrală a fiecărui manuscris[2].

A. Diez Macho, „A new list of so-called «Ben Naftali» manuscripts", în D.W. Thomas; W.D. McHardy (ed.), *Hebrew and Semitic Studies*, 1963, pp. 2-26.

1. E.J. Revell, *Biblical texts with palestinian pointing and their accents*, Missoula MT, 1977.
2. Julio Trebolle Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*, traducere din limba spaniolă Wilfred G.E. Watson, Brill Eerdmans, Leiden, 1998, p. 274.

3.5. Accentele

Accentele (טעמים) sunt semne adăugate literelor, între 600--750 d.Hr., cu scopul de a indica muzicalitatea textului biblic ebraic. Aceste semne nu au rolul de a fixa înălțimea și durata unor simple note individuale, asemenea notației muzicale moderne, cititorului revenindu-i de fapt sarcina grea de a potrivi muzicalitatea cuvintelor marcate de accente, ținând cont de numărul de silabe, de poziția cuvântului în frază, de poziția accentului etc. În textele tradiției tiberiene, cele 21 de cărți în proză ale Bibliei ebraice, la care se adaugă începutul și sfârșitul cărții Iov (1,1–3, 2 ; 42,7-17), prezintă un sistem de accentuare deosebit de cel întâlnit în cartea Psalmilor, în Iov și în Pildele lui Solomon. Între cele două sisteme de accentuare există diferențe considerabile, în sensul că accentuarea poetică este mai complicată, permițând mai multe variații decât accentuarea prozaică. Și în textele tradițiilor palestiniană și babiloniană întâlnim sisteme diferite de accentuare. Textele palestiniene, asemenea celor tiberiene, prezintă o accentuare pentru cărțile poetice și o accentuare pentru cărțile în proză. În cazul textelor babiloniene, se folosește același sistem de accentuare pentru toate cărțile.

Principalele funcții ale accentelor:

1. indică inflexiunile muzicale ale textului biblic în cazul lecturilor publice ; această cântare avea rolul de a spori frumusețea și solemnitatea textului lecturat;
2. indică legăturile dintre cuvintele textului biblic; accentele ajutau foarte mult la înțelegerea sintaxei textului;
3. indică poziția cuvintelor accentuate; în cadrul sistemului tiberian, semnele majorității accentelor apar deasupra sau sub litera care reprezintă prima consoană a silabei accentuate. Accentul poate fi singurul element pe baza căruia se face distincția între cuvinte aparent identice : אבה (rădăcina שׁבו) și אבו (rădăcina שׁבו).

În zilele noastre, fiecare comunitate iudaică (așkenazi, sefaradică, babiloniană, yemenită etc.) folosește diferite intonații în lectura publică a textului biblic. Mai mult chiar, există diferențe chiar și între formele de intonare a textului Torei, a lecturilor din Profeți, a cărții Plângerilor. Prin urmare, este destul de complicat să precizăm în ce măsură aceste intonații folosite în zilele noastre reflectă sistemul de accentuare folosit în Israel, atunci când masoreții tiberieni le-au fixat pentru prima dată[1]. Trebuie precizat, în același timp, că frecvența cu care sunt folosite accentele depinde de considerente de ordin muzical; astfel de considerente determină numărul maxim și numărul minin al accentelor care pot fi folosite într-un verset, poziția și succesiunea accentelor. În unele situații, un accent nu poate fi folosit dacă nu există un anumit număr de cuvinte și de silabe între el și următorul accent.

În tratatul *Nedarim* 37a din Talmudul babilonian se spune că un masoret poate primi bani de la cel pe care îl învață semnele accentelor, lucru pe care nu îl poate pretinde celui pe care îl învață Tora, iar în tratatul *Berakot* 62a, se vorbește despre întrebuințarea mâinii drepte pentru indicarea accentelor Torei, טעמי תורה, cu referire directă la practica numită „hironomie", încă în uz în câteva comunități iudaice, prin care oficiantul își folosește mâinile pentru a indica accentuarea textului cântat.

Accentele întâlnite în cele 21 cărți în proză se clasifică în disjunctive și conjunctive. Accentele disjunctive se întâlnesc în ultimul cuvânt al unei propoziții sau al unei fraze și au rolul de a marca o anumită pauză. Accentele conjunctive se întâlnesc în cuvintele situate între cuvintele marcate de accente disjunctive și au rolul de a arăta că reprezintă o parte a frazei care se încheie la următorul accent disjunctiv. În terminologia tradițională, conjunctivele sunt numite „slujitorii" (משרתים) disjunctivelor, în acest context apărând termenul latin *servus* (plural – *servi*) pentru a desemna accentele

1. A. Sperber, „Problems of the Masora", *Hebrew Union College Annual* 17 (1942-1943), pp. 293-394.

conjunctive. În textele babiloniene primare (ca de altfel și în cele palestiniene) erau marcate doar accentele disjunctive, în timp ce în textele babiloniene târzii (cele care prezintă vocalizare „compusă"), *semnele tiberiene folosite pentru desemnarea* accentelor conjunctive se adaugă semnelor babiloniene folosite inițial pentru desemnarea accentelor disjunctive, producând un sistem hibrid. Textele palestiniene târzii menționează adeseori anumite semne cu rolul de accente conjunctive, însă acestea nu se apropie de sistemul tiberian de accentuare nici în forma semnelor, nici în modul în care sunt folosite. Majoritatea cercetătorilor susțin că sistemul tiberian de accentuare nu s-a dezvoltat dintr-o fază primară în una finală, ci pur și simplu reprezintă continuarea sistemului palestinian de accentuare a cuvintelor[1].

În general, accentele disjunctive sunt independente de cele conjunctive[2], însă accentele conjunctive nu pot fi introduse în text decât dacă precedă un accent disjunctiv. În același timp, dacă toate accentele conjunctive au aceeași valoare „de alăturare, de unire", accentele disjunctive au valori pauzale diferite, marcând o pauză mai mare sau mai mică. Următoarele două liste prezintă numele și formele accentelor întâlnite atât în cărțile în proză, cât și în cărțile poetice:

Accentele cărților în proză		**Accentele cărților poetice**	
Disjunctive	**Conjunctive**	**Disjunctive**	**Conjunctive**
Silluq דבֽר	Munah דב֣ר	Silluq דבֽר	Munah דב֣ר
Atnah דב֑ר	Mehuppak דב֤ר	Oleh we-yored ד֫ב֥ר	Merka דב֥ר

1. E.J. Revell, *op. cit.*, pp. 23-34.
2. În sensul că pot apărea fără a **preceda neapărat conjunctive.**

Segolta דבר֒	Merka דב֥ר	Atnah דב֑ר	Illuy ד֬בר
Zaqef דב֔ר	Azla דב֨ר	Revia דב֗ר	Tarha דב֖ר
Revia דב֗ר	Galgal דב֪ר	Revia mugraş ד֝ב֗ר	Galgal דב֪ר
Tifha דב֖ר	Merka kefulah דב֦ר	Şalşeleth gedolah דב֓ר׀	Mehuppak דב֤ר
Paşta דבר֙		Sinnor דבר֮	Azla דב֨ר
Tevir דב֛ר		Dehi ד֭בר	Şalşelet qetannah דב֓ר
Geresh דב֜ר		Pazer דב֡ר	Sinnorit ד֘בר
Legarmeh דב֣ר׀		Muhhupak legarmeh דב֤ר׀	
Pazer דב֡ר		Azla legarmeh דב֨ר׀	
Telişa ֠דבר			

Potrivit primelor tratate referitoare la accentele introduse de către masoreți (*Horayat ha-Qore)*[1], în funcție de valoarea lor muzicală, accentele disjunctive întâlnite în cărțile în proză se împart în trei categorii:

1. גבה (înălțând vocea) : Pazer, Telișa, Geresh, Șalșelet;
2. רום (ridicat): Zarqa, Revia, Tevir, Legarmeh;
3. ש חיה (oprire): Pașta, Zaqef, Tifha, Atnah, Silluq.

Potrivit acestei clasificări, accentele pauzale majore se află în categoria a treia, iar accentele pauzale mai slabe se regăsesc în primele două categorii.

Cercetătorii creștini din perioada Renașterii au clasificat accentele disjunctive în patru categorii, în funcție de valoarea lor pauzală[2]:

1. împărați: Silluq, Atnah;
2. regi: Segolta, Șalșelet, Zaqef, Tifha;
3. duci: Zarqa, Pașta, Tevir, Revia;
4. conți: Pazer, Telișa, Gereș, Legarmeh.

Întrucât masoreții care au stabilit sistemul de accentuare au trăit cu mult timp în urmă, în condiții sociale cu totul diferite, într-o lume guvernată de cu totul alte mentalități decât cele din zilele noastre, este, adeseori, destul de greu de înțeles motivul pentru care aceștia preferau un anumit accent în locul altuia. Cu toate acestea, pe baza studiilor anterioare, ne putem contura o imagine aproximativă a principiilor care se aflau la baza plasării accentelor. De exemplu, Hanau[3] și Ben Ze'ev[4], comparând listele pasajelor în care apar accente disjunctive și funcția sintactică a acestor cuvinte, au ajuns la concluzia că inițial, versetele erau împărțite în două sau trei părți; dacă versetul are două părți, atunci la finalul primei

1. J. Derenbourg, „Manuel du lecteur d'un auteur inconnu", în *Journal Asiatique*, 6eme serie, Tome XVI (1870), pp. 309-550.
2. Unii scriitori evrei, precum Zalman Hanau și Ben Ze'ev, au adopat această clasificare.
3. Z. Hanau, , *Shaare Zimrah*, Hamburg, 1718.
4. Ben Zeev, סטר חלמוד לשון עברי; diferite ediții: 1796, 1912.

părţi se pune accentul *Atnah*, iar dacă versetul are trei părţi, la sfârşitul primei părţi se pune *Segolta*, iar la sfârşitul părţii a doua *Atnah*. Plecând de la ideea dihotomiei textuale, Wickes[1] propune o altă metodă de explicare a principiilor care se află la baza plasării accentelor într-un verset, deşi rămân multe locuri care prezintă excepţii de la regulile generale. Potrivit teoriei lui Wickes, versetul este împărţit în două părţi; aceste două părţi, se împart, fiecare, la rândul lor, în alte două părţi, şi aşa mai departe, până când întregul verset este împărţit în simple cuvinte sau grupuri de cuvinte unite prin accente conjunctive. Accentele disjunctive specifice care trebuie plasate la fiecare nouă împărţire în două a versetului se stabilesc pe baza regulilor de întrebuinţare a accentelor. În general, *Atnah* împarte versetul în două, *Zaqef* marchează următoarea împărţire a versetului, iar *Paşta* şi *Revia* accentuează următoarele subdiviziuni[2].

3.6. Tradiţii şi note masoretice

Notele masoretice se deosebesc foarte mult unele de altele în privinţa caracterului lor. În principal există două tradiţii masoretice, în Babilon şi în Palestina, cele două mari centre ale iudaismului după a doua revoltă a iudeilor împotriva Romei (132-135 d.Hr.). În cadrul iudaismului babilonian şi a celui palestinian s-au dezvoltat două şcoli de interpretare biblică, ale căror învăţături au fost fixate în Talmudul babilonian şi în cel palestinian. O bună perioadă s-a crezut că rabbi Akiba este acela care, imediat după stabilirea textului consonantic, a fixat *masora* care însoţeşte textul biblic ebraic. Dacă aşa ar fi stat lucrurile, diferenţele dintre tradiţia masoretică babiloniană

1. W. Wickes, *A treatise on the Accentuation of the Twenty-One so-called Prose Books of the Old Testament,* Oxford, 1887.
2. Israel Yeivin, *op. cit.*, pp. 157-172.

și cea palestiniană ar fi fost rezultatul modificărilor textuale de-a lungul timpului. Kahle a demonstrat că aceste diferențe reflectă tradițiile cunoscute în Babilonia, în școlile de la Nehardea, Sura și Pumbedita (masoreții orientali), și din Palestina, în special școala de la Tiberiada (masoreții apuseni).

I. *Qere/Ketiv* : se referă la acele note care apar pe marginea textului și care atrag atenția că un anumit cuvânt nu trebuie pronunțat așa cum apare scris în text (*ketiv*), ci potrivit pronunției transmise prin tradiția orală (*qere*)[1]. Se consideră că este vorba despre un sistem care încearcă să păstreze variantele din vechile manuscrise biblice sau o modalitate de a corecta cuvintele (expresiile) dificile, mai puțin obișnuite.

La început, toate formele *qere* erau plasatate pe marginea textului, forma *ketiv* rămânând nevocalizată, în cuprinsul textului. Mai târziu, copiștii au adunat aceste variante marginale în liste speciale pe care le-au adăugat cărților biblice. În *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, vocalele formei *qere* sunt puse sub formele *ketiv* din text, în timp ce consoanele formei *qere* se găsesc pe marginea textului, fiind indicate prin litera ebraică *qof* având un punct deasupra. În textele ebraice tiberiene se introducea un cerc (indicatorul tipic al notelor masoretice) deasupra formei *ketiv* din text, iar forma *qere* era scrisă la marginea rândului, precedată de ק sau קר sau קרי; de exemplu, la Ier. 50,44, în text apare forma רְוֹעֵם, iar pe margine ארוצם ק.

Gordis apreciază că în majoritatea celor 1350 cazuri cunoscute de *qere / ketiv*, cele două forme ale textului au valoare egală[2]. În numai 18% dintre cazuri, forma *qere* este mai potrivită decât forma *ketiv*, și în numai 12% din cazuri este de preferat forma *ketiv*. În același timp, Septuaginta urmează uneori forma *qere*, alteori forma *ketiv*, fără o tendință bine definită. Același lucru se poate spune și despre manuscrisele de la Marea

1. *Qere* și *ketiv* sunt participii pasive aramaice care se traduc prin „ceea ce este citit", respectiv „ceea ce este scris".
2. R. Gordis, *The Biblical Text in the Making. A study of the Ketib-Qere*, Philadelphia PA, 1937, pp. 48-70.

Moartă. În câteva ediții moderne ale Bibliei ebraice[1], *formele ketiv* sunt trecute în text fără semne vocalice, din moment ce vocalizarea lor nu s-a transmis. Gordis discerne două etape în dezvoltarea formelor *qere*; la început, acestea aveau rolul de a atrage atenția celui ce citea în public textul biblic asupra anumitor aspecte, cum ar fi, de exemplu, evitarea unei posibile blasfemii în pronunțarea cuvintelor. Aceasta ne poate duce cu gândul la acel *Qere perpetuum*, adică o formă care nu este indicată în mod explicit, dar trebuie întotdeauna respectată, așa cum este cazul tetragramei יהוה (YHWH)[2], care se citește *Adonai* sau *Hașem*. Referitor la aceasta, într-o exprimare metaforică Talmudul babilonian (*Pesahim* 50a) spune: „Nu mă citesc așa cum mă scriu; mă scriu cu *yod he*, dar mă citesc cu cu *alef daleth*". Alt exemplu de *Qere perpetuum* îl reprezintă cuvântul ירושלם care se citește: יְרוּשָׁלַיִם. Deși notarea lui *qere* și *ketiv* în manuscrisele masoretice datează dintr-o perioadă relativ târzie, această practică este totuși menționată în literatura rabinică[3].

Orlinsky vine cu un punct de vedere nou, socotind că formele *qere* erau scrise la început pe marginile manuscriselor, ca variante adunate din mai multe surse[4]. În a doua jumătate a primului mileniu d.Hr., tradiția textului ebraic al Bibliei cunoaște două transformări importante: sistemul de simboluri pentru notarea vocalelor ebraice și sistemul formelor *ketiv-qere*, sisteme a căror cronologie nu este sigură, întrucât nici Talmudul palestinian, nici Talmudul babilonian nu menționează nimic

---

1. A. Dotan, וכתובים מדויקים היטב על פי הניקוד הטעמים והמסורה של אהרון בן מושה בן אשר בכתב יד לצנורד תורה נביאים, Tel-Aviv, 1976; M. Koren, תורה נביאים וכתובים, Ierusalim, 1966.
2. Apare de 6823 de ori în Biblia ebraică.
3. Opiniile comentatorilor medievali sunt menționate de către Sperber (*A Historical Grammar of Biblical Hebrew – A presentation of Problems with suggestions to Their Solution*, Leiden, 1966) și de către Moshkowitz-Hamiel (*Introduction to the Study of the Bible*, vol. I, Heb., Ramat Gan, 1987, pp. 72-86).
4. H.M. Orlinsky, „The origin of the Kethib Qere System – A New Approach", *VTSup* 7 (1960), pp. 184-192.

în acest sens[1]. Atunci când, la începutul secolului al VII-lea, înțelepții evrei s-au hotărât să introducă vocale în textul consonantic nevocalizat al Bibliei ebraice, au trebuit să aleagă câteva manuscrise pe care să le vocalizeze; în momentul în care au constatat că manuscrisele prezintă deosebiri, înainte de a introduce vocalele, au fost nevoiți să aleagă între mai multe variante. Orlinsky socotește că masoreții alegeau în primul rând cele mai bune trei manuscrise ale textului biblic ebraic pe care îl aveau la dispoziție. Dacă cele trei manuscrise nu prezentau deosebiri, vocalizarea textului nu punea nici o problemă. În situația în care manuscrisele prezentau unele deosebiri, masoreții vocalizau mai întâi cuvintele care nu ridicau probleme – forma *qere*, iar cuvintele neclare erau lăsate nevocalizate – forma *ketiv*. De cele mai multe ori, diferențele dintre cele trei manuscrise alese cu multă grijă de către masoreți erau cauzate de greșelile comise de către scribi, în cadrul procesului de transmitere textuală. Majoritatea formelor *qere-ketiv* se datorează acestei situații. Majoritatea diferențelor dintre masoreții *Madinha'e* (răsăriteni) și *Maarba'e* (apuseni) se referă la formele *qere-ketiv*: într-un pasaj în care masoreții orientali și cei apuseni au simțit nevoia introducerii unei note *qere-ketiv*, forma *qere* a unora este de fapt forma *ketiv* a altora, și invers.

II. Literatura rabinică[2] menționează și formula *Al tiqre*[3], „a nu se citi X, ci Y”, care se deosebește totuși de sistemul *qere*. În termeni simpli, această formulă se referă o încercare

---

1. Faptul că Talmudul menționează termeni precum קרינן... כתיב nu înseamnă că sistemul formelor *qere-ketiv* era în vogă în jurul anului 600 d.Hr.
2. Midrașurile tanaitice și talmudurile, midrașurile exegetice și omiletice târzii.
3. În limba ebraică, această formulă este redată în mai multe forme:
   1. אל תקרי...אלא (*Mekhilta* la Ieș. 12,13 și 14,29);
   2. אל תקרא...אלא (*Mekhilta* la Ieș. 14,22 și 19,17; *Leviticus Rabbah* XVIII, 3);
   3. אל תהי קורא...אלא (*Siphre* la Num. 11,32);
   4. קרא בו (*Num. Rabbah* XVI, 1).

exegetică[1] de a introduce și alte interpretări bazate pe schimbări ale consoanelor sau vocalelor din textul biblic ebraic. Principalele tipuri de schimbări asociate acestei formule masoretice sunt[2]:

a) schimbări ale vocalelor; de exemplu, la Ieș. 14,29, a nu se citi חֹמָה (zid), ci חֵמָה (mânie)[3]; la Deut. 32,20, a nu se citi אֵמֻן (credincioșie), ci אָמֵן (amen)[4];
b) metateza a două consoane ale unui cuvânt; de exemplu, în Ps. 48, 12, a nu se citi קִרְבָּם (mintea lor), ci קִבְרָם (mormântul lor)[5];
c) înlocuirea unei consoane cu altă consoană; de exemplu, la Ecl. 8,10, a nu se citi קְבוּרִים (îngropați), ci קְבוּצִים (adunați)[6];
d) metateza în structura frazei; de exemplu, la Fac. 18,22, schimbarea rolurilor Avraam-YHWH, pe motiv că ar fi o impietate să spui că Domnul stătea înaintea lui Avraam;
e) omiterea unei consoane; de exemplu, la Deut. 8,9, a nu se citi אבניה (pietrele lor), ci בניה (constructorii/ziditorii ei)[7];
f) adăugarea unui cuvânt; de exemplu, la Pilde 4,22 a nu se citi למצאיהם (pentru cei ce le găsesc), ci למוציאיהם בפה (pentru cel ce le rostește cu gura sa)[8].
g) adăugarea uneia sau a mai multor consoane; de exemplu, la Fac. 2,1, a nu se citi צבאם (oștirea lor), ci צביונם (frumusețea lor)[9]; la Deut. 34,2, a nu se citi עַד הַיָּם (până la mare), ci עַד הַיּוֹם (până astăzi)[10];

1. Potrivit lui Tov, reprezintă un joc de cuvinte bazat pe omiterea sau adăugarea unor *matres lectiones* între literele unui cuvânt (E. Tov, *Textual criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis/Aasen, 1992, p. 59).
2. Carmel McCarthy, „The Tiqqune Sopherim and other theological corrections in the Masoretic Text of the Old Testament", *OBO* 36, Universitätsverlang Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1981, pp. 139-146.
3. *Mekhilta* la Ieșirea 14,29.
4. *Siphre* la Deuteronom 32,20.
5. *Mo'ed Qatan* 9b.
6. *Gittin* 56 b.
7. *Ta'anith* 4a.
8. *Erubin* 54 a.
9. *Rosh Hashana* 11a.
10. *Berakhot* 57a.

h) citirea a două cuvinte într-unul singur; de exemplu, la Fac. 16,12, a nu se citi כֹּל בּוֹ (împotriva lui), ci כֶּלְבּוֹ (câinele lui)[1];
i) schimbarea unui sufix pronominal sau a unui pronume; de exemplu, în Ps. 100,5, a nu se citi אתא (pe el), ci אתו (cu el)[2].

III. *Qere welo ketiv*: note care marchează acele situații în care trebuie citit un cuvânt care nu apare scris în text. În *Biblia Hebraica Stuttgartensia* întâlnim zece cazuri în care consoanele unui cuvânt apar scrise pe margine, în timp ce în rândul corespunzător al textului sunt scrise numai vocalele (Jud. 20,13; 2Rg. 8,3; 16,23; 18,20; 4Rg. 19,31.37; Ier. 31,38; 50,29; Rut 3,5.17). De asemenea, există alte șapte cazuri care prezintă reversul acestui fenomen: ceea ce este scris nu se citește; din acest motiv, vocalele nu sunt scrise (2Rg. 13,33; 15,21; 4Rg. 5,18; Ier. 38,16; 39,12; Iez. 48,16; Rut 3,12). În alte cincisprezece cazuri, un cuvânt scris ca un întreg, trebuie citit ca și cum ar fi două cuvinte separate (Fac. 30,11; Ieș. 4,2; Deut. 33,2; Is. 3,15; Ier. 6,29; 18,3; Iez. 8,6; Ps. 9,10; 54,16; 122,4; Iov 38,1; 40,6; Neem. 2,13; 1Cron. 9,4; 27,12).

3.7. Principalele lucrări masoretice

La început masoreții își inserau notele pe marginile manuscriselor, la sfârșitul cărora se afla *masora finalis*, o colecție de date masoretice și comentarii explicative ale textului. Pe măsură ce activitatea masoreților devenea tot mai complexă, aceste anexe ale manuscriselor s-au dezvoltat atât de mult încât s-au transformat practic în lucrări propriu-zise. Cu timpul, notele masoretice s-au înmulțit atât de mult, încât au fost incluse în volume sau manuale de citire și interpretare a textului biblic ebraic.

---

1. *Sanhedrin* 99b.
2. *Sota* 5a.

Diqduqe ha-Te'amim (דקדוקי הטעמים), atribuită lui Aaron ben Moses Ben-Aşer din Tiberia, conține majoritatea regulilor gramaticale referitoare la accente[1]. Trebuie amintit că Ben Aşer este privit de către mulți cercetători drept fondatorul studiului gramaticii ebraice, autoritatea cea mai îndreptățită atunci când este vorba de lectura textului biblic. Mai mult, odată cu Ben Aşer se încheie perioada creatoare a masoreților, ansamblul de note cunoscut sub numele de *masora* devenind cu timpul o știință auxiliară absolut necesară în exegeză și în studiul gramaticii ebraice[2].

Notele ortografice ale textului masoretic au fost descrise pentru prima dată de către Elias Levita, cunoscut ca „părintele studiului masoretic", în lucrarea *Massoreth ha-Massoreth* (מסורת המסורת), apărută la Veneția, în anul 1538. Lucrarea lui Levita va deveni baza studiului lui Johann Buxtorf (1564-1629), binecunoscutul ebraist creștin din Basel: *Tiberias, sive Comentarius Masorethicus ad illustr. Operis Bibl.*, publicată în anul 1620, în care autorul se dovedește un maestru al științei masoretice[3].

Cel mai voluminos manual masoretic este cel cunoscut sub numele de *Okhla we-Okhla* care conține 398 de liste de cuvinte întâlnite în Biblie sub două forme: odată cu *waw* consecutiv „și", altădată fără această conjuncție. Volumul și-a luat acest nume de la prima pereche de cuvinte analizate: אכלה, „au mâncat" (1Rg. 1,9) și ואכלה, „și mănâncă" (Fac. 27,19).

În plus, așa cum rezultă din ediția lui S. Frensdorff[4], lista cu numărul 4 prezintă cazurile în care un cuvânt este prefixat

1. Această lucrare a fost tipărită de către S. Baer și H.L. Strack, la Leipzig, în anul 1879; o altă ediție mai bună a acesteia a fost îngrijită de către A. Dotan: *The Diqduqe Hatte'amim of Aharon ben Mose ben Aser*, Ierusalim, 1967.
2. W. Bacher, *Die hebräische Sprachwissenschaft vom X bis zum XVI Jahrhundert. Mit einem einleitenden Abschnitte über die Massora*, Trier, 1892 (și la Winter-Wunsche), *Die jüdische Litteratur* 2, pp. 121-235.
3. Spre deosebire de Levita, Buxtorf avea o părere mai conservatoare despre sistemele de accentuare și de vocalizare.
4. Această ediție se bazează pe manuscrisul de la Paris; *Das Buch Ochlah W'Ochlah*, Hanovra, 1864, retipărită la Tel-Aviv în 1969.

de *kaf* și de *bet*; de exemplu, כאיוב (Iov 34,7) și באיוב (Iov 32,2). Lista cu numărul 341 prezintă cele 8 versete care conțin mai întâi והוא (și el), iar apoi הוא (el), iar lista cu numărul 356 prezintă cele 12 versete ale Bibliei ebraice în care cuvântul גם (de asemenea) apare de trei ori; de exemplu, Fac. 24,25[1].

Masoreth Siyag la-Tora (מסורת סיג לתורה), opera lui Meir ben Todros ha-Levi Abulafia (1180-1244), se ocupă în principal cu scrierea *defectiva* și *plena* a cuvintelor ebraice; acestea sunt aranjate în ordinea alfabetică a rădăcinilor, sub forma unui dicționar prevăzut cu note masoretice. Astfel, din cuprinsul cărții aflăm că אור (lumină) apare întotdeauna în scriere *plena,* adică având încorporată consoana *waw*, iar cuvântul מארת (luminător) apare de două ori în scriere *defectiva,* adică fără consoana *waw* (Fac. 1,14.16). Lucrarea începe cu o listă de reguli generale privind întrebuințarea literelor *matres lectiones* în Biblie și se termină cu câteva colecții de liste masoretice referitoare la particulele לו, אשר, כל, את.

Eyn ha-Qore (עין הקורא), lucrarea lui Jekuthiel ben Yehuda ha-Kohen „ha-Nakdan" (prima jumătate a secolului al XIII-lea), analizează îndeosebi accentele și vocalizarea Torei, a Plângerilor lui Ieremia și a cărții Esterei, fiind o colecție de note masoretice și gramaticale. Acest studiu se bazează pe șase manuscrise sefaradice și pe alte lucrări mai vechi, devenind, cu timpul, o lucrare de referință a editorilor textului biblic.

Menahem ben Șelomo ha-Neiri (1249-1306) este autorul tratatului în două volume *Qiryat Sefer.* Primul volum conține regulile scrierii sulurilor Torei, cu informații despre formele *qere/ketiv* și formele speciale ale literelor ebraice. Volumul al doilea conține reguli gramaticale referitoare la particularitățile literelor din grupul *begadkefat*, ori de câte ori urmează după vocale, regulile de citire a lui *șeva*.

Tratatul *Hidayat al-Qaria* a fost scris în limba arabă, în secolul al X-lea, părți din el păstrându-se sub formă de manuscrise care vor fi publicate mult mai târziu. Cea mai importantă

---

1. E. Tov, *Textual criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis/Aasen, 1992, p. 75.

parte a acestui tratat se numește *Sefer Ta'ame ha-Miqra*, este atribuită lui Yehudah ben Bal'am și se referă la regulile de accentuare a textului ebraic. Această carte conține o listă a accentelor disjunctive și arată care este succesiunea accentelor disjunctive în text și ce accente conjunctive pot fi folosite cu ele; în același timp, oferă o listă cu accentele disjunctive alături de care poate apărea orice accent conjunctiv și descrie modul în care accentele conjunctive se folosesc cu accentele disjunctive.

Un alt tratat bazat pe *Hidayat al-Qari*, cunoscut în general sub numele de *Mahberet ha-Tijan*, a fost publicat în limba ebraică, într-o formă mai extinsă (la Derenbourg, 1870), și ulterior în limba arabă, într-o formă mai restrânsă (la Neubauer, 1891). Informațiile despre accente sunt relativ aceleași cu cele din tratatul *Hidayat al-Qari*.

Menahem ben Yehudah di Lonzano a scris, la sfârșitul secolului al XVI-lea, tratatul *Or Tora*, care a fost tipărit pentru prima dată[1] la Veneția, în anul 1618, ca parte a cărții sale *Șete Yadot*. Lucrarea conține note masoretice ale Torei, prezentate în ordine alfabetică. Spre deosebire de predecesorii săi, Menahem ben Șelomo ha-Neiri și Meir ben Todros ha-Levi Abulafia, autorul se axează asupra vocalelor și accentelor textului biblic, ocupându-se foarte puțin de textul consonantic. În același timp, corectează multe dintre greșelile de tipar ale Bibliei de la Veneția, din 1524-1525. Lucrarea sa se bazează pe manuscrise sefaradice și așkenazice[2].

În anul 1626, Yedidia Solomon Rafael ben Abraham din Norzi a scris cea mai importantă carte privind ansambul de note masoretice, pe care a numit-o גדר פרץ (*Îndreptarea greșelii*). Cu toate acestea, când a fost tipărită pentru prima dată în 1740--1742, ca un comentariu sub textul Bibliei de la la Mantua, a

1. Mai târziu va fi tipărită drept carte separată.
2. Israel Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah*, traducere și adaptare de E.J. Revell, *Masoretic Studies* 5, publicat de Scholars Press for The Society of Biblical Literature și The International Organization for Masoretic Studies, 1980, p. 147.

primit numele *Minhat Şay* (מנחת ש״י)[1]. Această lucrare conține o introducere și un comentariu masoretic la toate cărțile Bibliei ebraice, analizând fiecare cuvânt și fiecare literă care puteau fi greșite. Viitoarele ediții[2] ale Bibliei ebraice vor fi revizuite pe baza comentariilor masoretice din această lucrare, socotită de către majoritatea cercetătorilor drept normativă în probleme de tradiție textuală.

Aproximativ în același timp, în Yemen, se desfășura o intensă activitate de compilare a notelor masoretice. Dintre principalii cercetători, îl menționăm pe Yahya Salih, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, care, în lucrarea sa *Heleq ha-Diqduq* (חלק הדקדוק) a comentat Biblia, în întregul ei, pe baza accentelor, a vocalelor și a altor note masoretice. Acesta cunoștea foarte bine majoritatea manuscriselor yemenite, dar și targumurile și traducerea arabă a gaonului Saadya. Printre evreii din Yemen, lucrarea lui s-a bucurat de respectul pe care l-a primit cartea *Minhat Şay* din partea evreilor apuseni.

Wolf Benjamin Zeev ben Simson Heidenheim (1757-1832), pe lângă noile ediții ale textului biblic pe care le-a îngrijit[3], s-a aplecat, cu acribie științifică, asupra tuturor problemelor masoretice, publicând, în anul 1808, lucrarea *Mişpate ha-Te'amim* (משפטי הטעמים), *Regulile accentelor*, în care se ocupă îndeosebi de introducerea accentelelor în textul biblic[4].

1. ש״י reprezintă inițialele inversate ale numelor Solomon Yedidia; în 1813-1815 va fi publicată ca o carte aparte.
2. Benjamin Kennicott, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus 1-2*, Oxford, 1776-1780 (a se vedea în special *Dissertatio generalis in Vetus Testamentum Hebraicum; cum variis lectionibus ex codicibus manuscriptis et impressis*, Oxonii, 1780; J.B. de Rossi, *Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa MSS. Editorumq. Codicum congerie haustae, 1-5*, Parma 1784-1788 (retipărită la Amsterdam, în 1969; H.L. Strack, *Prolegomena critica in Vetus Testamentum Hebraicum*, Lipsiae, 1873.
3. Acesta a editat cinci noi ediții ale Pentateuhului.
4. M.J. Mulder (ed.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Section Two, Vol. I; Assen, Maastricht, Philadelphia, 1988, pp. 115-123.

J.M. Japhet, în lucrarea intitulată *Moreh ha-Qore* (Frankfurt, 1896), prezintă o descriere detaliată a accentelor și a posibilelor lor combinații, precum și relația lor cu sintaxa. Deși nu se bazează pe studiul manuscriselor biblice, această lucrare conține foarte multe informații strânse de la comentatorii și gramaticienii biblici[1].

Masora celei de-a doua Biblii rabinice, alături de diferite tratate masoretice, a fost tradusă, îmbogățită cu note și publicată de către C.D. Ginsburg: *The Massorah Compiled from Manuscripts, Alphabetically and Lexically Arranged, vol. I-VI* (Londra/Viena, 1880-1905, retipărită la Ierusalim, în 1971). Întrucât *masora* celei de-a doua Biblii rabinice, o compilație bazată pe mai multe manuscrise, prezintă multe neclarități, cercetătorii preferă să consulte *masora* unui anumit manuscris, așa cum ar fi următoarele două ediții menționate de către Tov[2]:

- G.E. Weil, *Massorah Gedolah manuscrit B.19a de Leningrad,* vol. I, Roma, 1971;
- D.S. Loewinger, *Massorah Magna of the Aleppo Codex*, Ierusalim, 1977.

1. Israel Yeivin, *op. cit.*, p. 163.
2. E. Tov, *op. cit.*, p. 76.

4

Transmiterea textelor ebraice sub formă de manuscris

Alcătuirea unei istorii a textului biblic, de la începutul transmiterii manuscrisului până la inventarea tiparului, este același lucru cu alcătuirea unei istorii complete a iudaismului și creștinismului[1]. Toate marile evenimente din istoria evreilor și creștinilor, toate marile probleme teologice și toate disputele scolastice și-au lăsat amprenta asupra textelor biblice, atât în limbile originare, cât și în numeroasele versiuni în limbile popoarelor convertite la creștinism. Iudaismul s-a arătat interesat în special de păstrarea cu sfințenie a textului ebraic al Vechiului Testament, în timp ce creștinismul, preocupat de misionarism, a încercat să traducă textul Bibliei și să îl facă accesibil tuturor neamurilor.

Majoritatea versiunilor textuale ebraice întâlnite în edițiile moderne ale Bibliei ebraice se bazează pe manuscrise ce datează din perioada secolelor IX-XI d.Hr. În general, textele sunt create în comunități sau societăți cu scopul de a transmite ceva. Pe vremuri, textele erau mult mai orientate spre masele largi, întrucât erau compuse de preoți, poeți, cântăreți; astfel de oameni aveau rolul de a instrui comunitatea, de a compune cântece sau de a scrie poezii pentru momente speciale[2]. Textele

1. Julio Trebolle Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*, traducere din limba spaniolă de Wilfred G.E. Watson, Brill Eerdmans, Leiden, 1998, p. 265.
2. Cum ar fi, de exemplu, ceremonia de încoronare a regelui.

scrise se citeau cu prilejul unor evenimente festive, pentru a legitima fie dreptul comunității asupra pământului în care trăia sau diferitele orânduiri sociale, fie anumite credințe și obiceiuri[1].

Întrucât în trecut cărțile nu erau protejate de legi de copyright sau drept de autor, textul propriu-zis putea fi oricând schimbat, după bunul plac al oricui. Atâta vreme cât oamenii care citeau și foloseau aceste cărți se socoteau o verigă din lanțul istoriei, aveau dreptul să intervină în text, așa cum făceau și membrii sectei de la Qumran, care se considerau adevăratul Israel[2]. Adevăratele elemente unificatoare ale unei societăți erau credința, obiceiurile, tradițiile și nicidecum textele; textele erau numai instrumente ale tradiției. Astăzi este clar că atât în vechiul Israel, cât și în comunitățile iudaice de mai târziu au coexistat diferite versiuni ale aceluiași text[3]; cu timpul, astfel de versiuni au interacționat, influențându-se reciproc[4]. În același timp, în condițiile în care diferitele versiuni ale unei istorisiri sau ale unui poem coexistă mai mult într-o anumită comunitate, tind să devină mai omogene în caracter. Manuscrisele nu reprezintă „obiecte moarte" aruncate pe rafturile bibliotecilor, ci mărturii ale tradițiilor vii ale unor comunități; cercetătorul biblic privește manuscrisele ca pe o parte a curgerii istoriei, a tradițiilor aflate în permanentă mișcare.

Textele care stau la baza Vechiului Testament au trecut prin diferite procese și stadii de dezvoltare, „versiuni" ale aceluiași text întâlnindu-se în diferite localități. În asemenea situații, oricine poate „corecta" o versiune pe baza alteia, de exemplu, versiunea ebraică a cărții Ieremia pe baza versiunii

1. F.E. Deist, *Witnesses to the Old Testament, The literature of the Old Testament*, vol. 5, NG Kerkboekhandel, 1988, p. 35.
2. S. Talmon, „The textual study of the Bible – a new outlook", în *Cross*, F.M. și S. Talmon, *Qumran and the history of the biblical text*, 1975, p. 327.
3. Așa cum este cazul cărților Samuel sau Ieremia, păstrate în Biblia ebraică și în Septuaginta.
4. Uneori, un text era rescris pentru a fi cât mai apropiat de un alt text cu care se asemăna.

din Septuaginta sau a textului paralel descoperit la Qumran. Pe de altă parte, astfel de texte, deşi au trecut prin etape redacţionale diferite, conţin totuşi lungi pasaje care sunt identice sau foarte asemănătoare. Dacă apare o deosebire între texte, datorată unor activităţi redacţionale diferite, o astfel de deosebire nu constituie o „variantă" în sensul critic-textual al cuvântului[1]. Un text poate fi socotit „variantă" numai dacă, în urma comparării textelor, se demonstrează că este vorba despre o copie a unui text original. În procesul de copiere a textelor, se făceau foarte multe greşeli. Pentru a putea detecta şi îndrepta greşelile scribilor şi a identifica eventualele intervenţii redacţionale în text sau adevăratele variante textuale avem nevoie de informaţii privind materialul folosit în transmiterea textelor, alfabetele întrebuinţate de-a lungul secolelor, greşelile obişnuite pe care le făceau scribii atunci când copiau textele, practicile folosite de scribi la transcrierea manuscriselor etc.[2].

Chiar şi astăzi, în secolul XXI, există foarte mulţi oameni analfabeţi; este lesne de înţeles că odinioară, când textul ebraic al Vechiului Testament se copia de mână, arta scrisului era practicată de un grup privilegiat de oameni. Acest grup era alcătuit din trei categorii importante: scribii oficiali sau secretarii, „autorii" şi „teologii". La 2Rg. 22,3 se face referire la Şafan, scriitorul regelui Iosia. Din 4Rg. 18,18.37 rezultă că scribul sau secretarul oficial al regelui avea aceeaşi demnitate cu cea a căpeteniilor de oşti: „Şi chemând aceia pe rege, au ieşit la ei Eliachim, fiul lui Hilchia, căpetenia curţii domneşti, Şebna, scriitorul, şi Ioah, cronicarul, fiul lui Asa; ...După aceea a venit Eliachim, fiul lui Hilchia, căpetenia curţii domneşti, Şebna, scriitorul, şi Ioah, cronicarul, fiul lui Asaf, la Iezechia, cu hainele sfâşiate şi i-au spus vorbele lui Rabşache". Asemenea regilor, persoane particulare puteau avea propriii secretari:

1. M.H. Goshen-Gottstein, „The textual criticism of the Old Testament: rise, decline, rebirth", *JBL* 102 (1983), p. 380.
2. A.R. Millard, „The practice of writing in ancient Israel", *BA* 35 (1972), pp. 98-111.

Baruh, de exemplu, a fost scribul profetului Ieremia (Ier. 36,4). Secretarii oficiali purtau diferite titluri, în funcție de locul în care își desfășurau activitatea; în general erau desemnați prin numele de „scribi": סֹפְרִים; mai apar și sub denumirea de „cronicari" (2Rg. 8,16): מַזְכִּירִים și „povățuitori" (Deut. 1,15; Num. 11,16): שֹׁטְרִים. „Autorii", cea de-a doua categorie menționată mai sus, era alcătuită din poeți, predicatori, filosofi, povestitori; parte din moștenirea lor se găsește în pasajele narative, poetice, profetice și filosofice ale Vechiului Testament. Cea de-a treia categorie se referă la „teologi", în majoritatea lor preoți; cu timpul, scribii oficiali s-au alăturat teologilor (1 Ezd. 7,6), iar mai târziu își vor face apariția fariseii, saducheii și alte școli teologice[1].

O altă categorie de învățați erau cei care copiau textele. Se pare că cele două „table ale legii" (Ieș. 32,15) erau de fapt două copii ale Legii, dintre care una se păstra în cortul mărturiei, iar cealaltă în alt loc, fiind destinată lecturării în public, cu anumite ocazii (Deut. 10,5; 31,9-13). Chiar și Sfânta Scriptură pomenește de copii ale unor scrisori oficiale: „Iată copia de pe scrisoarea ce au trimis către regele Artaxerxe: «Slugile tale, oamenii de dincolo de Eufrat... Îndată ce s-a citit scrisoarea aceasta a regelui Artaxerxe, înaintea lui Rehum și a lui Șimșai scriitorul și a tovarășilor lor, aceștia au trimis îndată la Ierusalim și cu puterea armelor au oprit lucrările Iudeilor»" (1 Ezd. 4,11.23); „Îi dădu de asemenea și o copie de pe porunca domnească, cuprinsă în hrisovul dat în Suza pentru stârpirea lor, ca să-l arate Esterei și să-i dea de veste despre toate" (Est. 4,8).

Printre clădirile descoperite la Qumran se numără și un *scriptorium*, acolo unde membrii comunității copiau textele biblice și alcătuiau noi texte despre viața comunității[2]; se presupune că procesul de copiere a textelor avea loc în felul următor: o persoană citea cu voce tare textul de bază, în timp ce copiștii așterneau în scris ceea ce auzeau. În acest fel, se

1. Din rândurile lor proveneau oameni precum Gamaliel (Fap. 5,34), Hilel, Yohanan Ben Zakkai și Akiba.
2. F.M. Cross, *The Old Testament at Qumran, The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Sheffield, 1995, pp. 121-142.

puteau alcătui mai multe copii în același timp. Copierea textelor se mai putea face și de către o singură persoană care citea cu voce joasă un text, iar apoi scria ceea ce citise. În aceste condiții, se puteau strecura foarte ușor în textele copiate greșeli de auz, de vedere sau de atenție[1].

Este limpede că scribii încercau să corecteze greșelile pe care le descopereau în textele copiate. Adeseori, scribul tăia cu o linie cuvântul greșit și scria deasupra cuvântul corect; dacă greșeala se referea la vreun cuvânt sau la vreun pasaj lipsă, scribul îl adăuga fie în spațiul liber dintre rânduri, fie la marginea rândului. Întrucât copiștii nu lucrau mecanic la transcrierea textelor, ci se implicau afectiv în munca pe care o făceau, își exprimau uneori consimțământul față de cele relatate în text prin scrierea câtorva cuvinte de laudă la marginea rândurilor. Un copist ulterior, care folosea textul respectiv drept text de bază, nu știa dacă notele marginale reprezentau o corecție a vreunei omiteri anterioare sau dacă era o simplă remarcă a copistului anterior. Așa se face că astfel de note marginale, numite *glose*, au ajuns să fie incluse în textele copiate, ulterior fiind recopiate de către alți copiști ca și cum ar fi fost părți integrante ale textului de bază.

Generațiile următoare de scribi, între care se numără și masoreții, nu aveau voie să schimbe nici măcar un cuvânt din textele copiate. Chiar dacă se gândeau sau erau siguri că un anumit pasaj din textul de bază era greșit, nu aveau dreptul să modifice textul; puteau, cel mult, să indice cu ajutorul anumitor semne, natura problematică a unor pasaje și să sugereze pe marginea textului o altă variantă pentru pasajul respectiv. Acest control strict asupra textului a fost introdus totuși destul de târziu[2].

1. F.E. Deist, *op. cit.*, p. 36.
2. Adevărul este că tradiția scribală masoretică nu reprezintă sub nici o formă un indiciu al acurateței scribale din perioada premasoretică. Până nu demult, bibliștii foloseau standardul masoretic drept o mărturie a acurateței cu care textele biblice au fost transmise de-a lungul veacurilor, prezumție ce constituie un grav anacronism, dacă ținem cont de ceea ce ne descoperă manuscrisele de la Marea Moartă.

Natura materialelor de scris pe care le foloseau oamenii de odinioară face ca lucrările lor să fie demne de toată admirația. Un mare număr de inscripții erau gravate în piatră, așa cum este cazul inscripției descoperite în anul 1880 în canalul pentru adus apă în cetate construit de către regele Iezechia. Pe lângă piatră, ca material de scris mai exista și tabla, לוח, menționată la Is. 30,8 alături de carte. Tabla consta probabil din două bucăți plate din lemn, unite în partea din spate printr-o balama. După cum se știe, tăblițele de lut se foloseau foarte mult nu numai pentru a consemna anumite contracte, dar și pentru a reda în scris istorii întregi. Deși textul Vechiului Testament, în prima sa formă, a apărut pe materialele consemnate mai sus, copiștii perioadei postexilice dispuneau în mod sigur de materiale mult mai bune. Dintre acestea, cel mai des folosit pentru consemnarea în scris a textelor mai lungi, așa cum erau și textele Vechiului Testament, era sulul de pergament (מגילח ספר) pe care textul se scria în coloane (דלדות), fiecare coloană având 30-55 de litere pe rând. Nu se știe cu siguranță când a apărut papirusul pentru prima dată; era folosit probabil în timpul lui David, la redactarea scrisorilor. În Babilon, papirusul a fost folosit pentru prima dată în secolul al IX-lea î.Hr. Este posibil ca anumite texte ale Vechiului Testament să fi fost scrise pe papirus chiar înainte de exil.

Cercetarea sigiliilor din perioada biblică a luat un avânt deosebit în ultimul timp datorită descoperirii neașteptate a câtorva colecții de bule ce poartă inscripții ebraice. O bulă ia naștere prin imprimarea unui sigiliu pe o bucată de argilă atașată unui document scris; astfel, în mod evident, bula conține oarecum mai multe informații decât însuși sigiliul. Cu puțin timp în urmă, bulele și sigiliile ebraice cunoscute puteau fi numărate pe degetele unei singure mâini, însă în prezent, pe măsură ce numărul lor crește, iar tehnica modernă de cercetare avansează, ne dăm pe deplin seama de extraordinara valoare istorică și culturală a acestor bule și sigilii.

Profesorul Nahman Avigad de la Universitatea Ebraică din Ierusalim, cel mai bun expert din lume în domeniul peceților ebraice, se plângea, în anul 1978, de faptul că „deși au fost

descoperite sute de peceți și inscripții ebraice datând din perioada biblică, nici unul dintre posesori nu a fost identificat cu vreo persoană menționată în Biblie"[1]. În zilele noastre, această situație s-a îmbunătățit considerabil pentru că, pentru prima dată, posesorii a două sigilii care au imprimat două dintre bulele ansamblului de față au putut fi identificați cu personaje menționate în Vechiul Testament. Studiind imprimările sigiliilor personale ale lui Berekhyahu/Baruh, fiul lui Neria, scribul (secretarul și tovarășul credincios al Profetului Ieremia) și Yerahmeel, fiul împăratului (despre care se spune că a fost trimis să-i aresteze pe Ieremia și pe Baruh din porunca împăratului), nu putem să nu-i asociem pe cei doi cu personajele care au jucat un rol atât de important în evenimentele furtunoase de la curtea regală, înainte de distrugerea Ierusalimului în 586 î.Hr.

Cea mai importantă descoperire de acest fel a avut loc în colonia militară de la Elefantine, în Egiptul de Jos, unde au fost scoase la lumină numeroase papirusuri aramaice din perioada persană (secolele V-IV î.Hr.). Acestea reprezentau documente juridice și administrative, ce cuprindeau scrisori, acte de vânzare, acte de căsătorie, documente financiare și altele. Papirusurile erau împăturite de mai multe ori și legate cu sfoară, pe care se aplica apoi o singură bulă imprimată de un sigiliu fără inscripție[2]. O altă descoperire importantă a fost făcută în anul 1962 într-o peșteră din Wadi Daliyeh, la nord de Ierihon. Această peșteră a servit drept refugiu pentru persoanele bogate din Samaria care au fugit din fața armatelor lui Alexandru cel Mare. Aceștia au adus cu ei documente juridice scrise în aramaică datând de la sfârșitul perioadei persane (a doua jumătate a secolului al IV-lea î.Hr.). Papirusurile, aflate într-o stare avansată de deteriorare, erau sigilate cu bule, din care s-a recuperat un număr de 128 de exemplare.

---

1. Nahman Avigad, „Baruch the Scribe and Zerahme'el the king's son", *IEJ* 28 (1978), p. 50.
2. J.D. Cooney, „The papyri and their sealings, with a brief description of their unrolling", în E.G. Kraeling (ed.), „The Brooklyn Museum Aramaic Papyri", New Haven, 1953, pp. 123-127.

Fiecare document era sigilat cu mai multe bule, iar unul dintre ele era legat cu o sfoară pe care se găseau încă 7 bule destul de bine conservate. Acest tip de document se deschidea numai atunci când apărea o problemă juridică. Bulele purtau motive ornamentale din repertoriul greco-persan. Un alt exemplu interesant de utilizare a bulelor a fost descoperit în 1909 la Avroman, în îndepărtatul Kurdistan. Acolo a fost scos la lumină un vas de piatră conţinând mai multe documente pe pergament, rulate şi sigilate cu bule. Trei dintre ele s-au păstrat. Două dintre documente sunt în greacă şi unul în aramaică, datând din secolul al III-lea î.Hr. Ele au fost scrise şi sigilate astfel: textul a fost scris de două ori, o dată în original, în partea de sus a pergamentului, iar a doua oară în „copie", în partea de jos, cu un spaţiu lăsat între cele două scrieri ale textului; partea de sus era apoi împăturită şi legată cu o sfoară care era trecută prin nişte găuri mici făcute în porţiunea goală dintre cele două texte. Bucăţi de argilă erau apoi aplicate prin apăsare pe sforile ce legau documentul şi erau imprimate cu sigiliile tuturor părţilor implicate în contract. Textul din partea de jos a pergamentului rămânea deschis pentru a putea fi oricând controlat, nefiind sigilat. Aceste documente de la Avroman sunt exemple rare de „documente duble", ce prezintă o jumătate sigilată cu bule şi o alta nesigilată. În latină, porţiunea împăturită era cunoscută sub numele de *scripta interior*, în timp ce porţiunea nesigilată se numea *scripta exterior*. Dacă versiunea nesigilată era contestată, se putea deschide partea din interior pentru confruntarea textelor în prezenţa autorităţilor[1]. Această practică a „documentelor duble" (sau „documente legate", în terminologia Talmudului) era foarte răspândită în Antichitate şi era frecvent întâlnită în perioada elenistică pretutindeni în teritoriile seleucide şi ptolemaice. Dar numai în puţine cazuri astfel de documente s-au păstrat împreună cu bulele care le sigilau.

1. E.H. Minns, „Parchments of the Parthian Period from Avroman", *Journal of Hellenistic Studies* 35 (1915), p. 22.

Cea mai reprezentativă descriere a redactării unui document de vânzare în timpul monarhiei iudaice apare în Biblie; ea se referă la cumpărarea unui teren de către profetul Ieremia pe vremea când era închis din ordinul regelui. Relevanța pasajului biblic justifică citarea cuvintelor lui Ieremia: „Atunci am cunoscut că acesta fusese cuvântul Domnului și am cumpărat de la Hanameel, fiul unchiului meu, țarina cea din Anatot și i-am cântărit șapte sicli de argint și zece arginți; apoi am scris zapisul și l-am întărit cu pecetea, am chemat la aceasta martori și am cântărit argintul cu cântarul. Am luat atât zapisul de cumpărare, cel pecetluit după lege și rânduială, cât și pe cel deschis; Și am dat acest zapis de cumpărare lui Baruh, fiul lui Neria, fiul lui Maasia, în fața lui Hanameel, fiul unchiului meu, și în fața martorilor care iscăliseră acest zapis de cumpărare, și în fața tuturor iudeilor, care se aflau în curtea gărzii, Și în fața tuturor am poruncit lui Baruh: Așa zice Domnul Savaot, Dumnezeul lui Israel: «Ia zapisele acestea, – zapisul de cumpărare care este pecetluit și zapisul acesta deschis – și le pune într-un vas de lut, ca să stea acolo zile multe. Că așa zice Domnul Savaot, Dumnezeul lui Israel: Casele, țarinile și viile vor fi din nou cumpărate în țara aceasta»" (Ier. 32,9-15).

Deși cumpărarea făcută de Ieremia era una simbolică, după cum reiese din ultimul verset, Biblia ne prezintă o descriere fidelă a procedurii legale de vânzare a pământurilor în vremea lui Ieremia. „Zapisul de cumpărare" (*sefer hammiqnah*), scris probabil pe papirus (fapt indicat și de bulele noastre) era pecetluit în cazul de față doar de sigiliul cumpărătorului. Se pare că martorii au aprobat numai actul de vânzare-cumpărare prin semnăturile lor în cerneală. Se presupune că și vânzătorul a semnat respectivul document, dar Ieremia nu menționează nimic despre acest lucru. Primul act era numit „zapisul pecetluit" pentru că era înfășurat și sigilat cu una sau mai multe bule; el conținea originalul contractului și urma să fie deschis în prezența autorităților legale numai dacă era absolută nevoie – de exemplu atunci când apăreau îndoieli privind interpretarea textului. Al doilea document, „zapisul deschis", era o copie a versiunii legate și sigilate și era destinat cercetării contractului

ori de câte ori se dorea. Astfel, putem vorbi în mod sigur de două texte, un original și o copie, scrise pe două bucăți diferite de papirus. Ambele au fost date spre păstrare scribului Baruh, care era prezent la semnarea contractului[1].

Practica scrierii documentelor în două exemplare era foarte veche. Era cunoscută încă de timpuriu în Mesopotamia, unde textul cuneiform original era scris pe o tăbliță de argilă, în timp ce copia era scrisă pe „un plic" de argilă care înfășura originalul (totuși pe timpul lui Ieremia această practică nu mai exista nici chiar în Mesopotamia). Prima menționare a scrierii unui document în două exemplare pe un material pliabil (adică pe papirus) este într-adevăr pasajul de la Ieremia citat mai sus. Nu s-au descoperit însă rămășițe ale unor astfel de documente datând din perioada primului Templu. Singura mărturie arheologică a „documentelor sigilate" din acea perioadă pare a fi însăși existența bulelor, care constituiau o parte integrantă a documentelor pe papirus legate și sigilate.

Cuvintele lui Ieremia evidențiază atât depozitarea, cât și păstrarea cu grijă a documentelor în perioada primului Templu. Proorocul Ieremia i-a spus scribului Baruh să pună ambele documente ale contractului său de cumpărare, pe cel deschis și pe cel pecetluit, într-un vas de pământ „ca să stea acolo zile multe". Într-adevăr descoperirile arheologice au arătat că aceasta era o metodă frecventă de depozitare a documentelor și manuscriselor în Antichitate[2].

Fragmentele de vase inscripționate numite *ostraca*, întâlnite în Egipt, încă din timpul vechiului imperiu, reprezentau un material de scris abundent și foarte ieftin; ele se foloseau mai ales pentru exerciții de școală, scrisori, chitanțe, bilete. În Atena, trimiterea în exil era consemnată prin scrierea pe

1. Hershel Shanks, „Jeremiah's scribe and confidant speaks from a hoard of clay bullae", în Hershel Shanks și Dan P. Cole (ed.), *Early Israel*, vol. I, *The Best of BAR*, Washington D.C., 1992, pp. 306-310.
2. Mihai Vladimirescu, „Principalele descoperiri arheologice din Ierusalim în ultimii ani", *Altarul Banatului*, nr. 1-3/2003, p. 80.

fragmente de vase a numelor celor condamnaţi la aşa-numita „ostracizare". Pe teritoriul Ţării Sfinte s-au descoperit mai multe astfel de *ostraca*, cele mai importante fiind cele de la Arad, Hazor, Lachiş şi Samaria. O semnificaţie deosebită prezintă materialul epigrafic abundent descoperit la Arad, scris în ebraică şi în aramaică. S-au descoperit 107 *ostraca* în ebraică, majoritatea scrise cu cerneală şi câteva incizate (3 dintre ele au fost descoperite în 1976 şi descifrate de Rainey). Unele vase de la templu aveau nume de un interes particular, cum ar fi de exemplu, numele familiilor de preoţi Paşhurr şi Meremot, menţionate în Sfânta Scriptură (Ier. 20,1 şi 1Ezd. 8,33). O altă *ostraca* raporta o urgenţă şi solicita căpeteniei cetăţii Arad să trimită întăriri la Ramat Neghev contra unui atac edomit. Cele 85 de *ostraca* în limba aramaică din stratul perioadei persane atestă faptul că Aradul îndeplinea în acea perioadă o importantă funcţie militară, majoritatea inscripţiilor vorbind despre transportul bunurilor cu ajutorul cailor şi al măgarilor, despre distribuirea hranei şi despre numărul călăreţilor ce participau la diferite bătălii. După spusele lui Joseph Naveh care a publicat toate aceste *ostraca* din perioada persană, în acea perioadă, fortăreaţa de la Arad era un loc de oprire şi un centru de aprovizionare pentru soldaţii cavaleriei şi pentru caii lor, ca parte a unei reţele de comunicaţii mai întinse, cu locuri de oprire situate pe întreg teritoriul persan[1]. La Ascalon, s-a descoperit o *ostraca* ce prezintă o scriere alfabetică similară cu ebraica şi feniciana, caracteristică pentru Filistia secolului al VII-lea î.Hr. Atunci când filistenii au venit pentru prima dată, în secolul al XII-lea î.Hr., din lumea miceniană pe litoralul estic al Mediteranei, probabil au adus cu ei o limbă apropiată limbii greceşti. Inscripţia de pe *ostraca* noastră indică faptul că în secolul al VII-lea î.Hr şi poate chiar din timpul lui David şi Solomon, filistenii foloseau scrierea locală

1. Israel Eph'al; Joseph Naveh, *Aramaic ostraca of the fourth century BC from Idumaea*, Magness Press, Hebrew University, Israel Exploration Society, 1996, p. 179.

şi adoptaseră şi dialectul semitic[1]. În stratul arheologic II s-au descoperit multe ostracale în ebraică, bule, peceţi şi greutăţi marcate.

Deosebit de importante sunt câteva ostracale cunoscute sub numele de „Scrisorile Lachiş", descoperite de Starkey printre ruinele arse ale uneia dintre camerele porţii oraşului. Majoritatea cercetătorilor (N.H. Torczyner, Lemaire şi alţii) sunt de acord că o mare parte a acestor scrisori au fost trimise, cu puţin timp înainte de cucerirea babiloniană, către „stăpânul meu Yaush", un comandant militar al Lachişului[2]. Se pare că scrisorile erau trimise de un subordonat care se afla într-un punct de unde putea vedea semnalele din Lachiş şi Azeca. Referitor la această problemă, Yadin pretinde că „Scrisorile Lachiş" erau copii sau schiţe ale scrisorilor trimise din Lachiş către un comandant militar din Ierusalim. În timp ce armata babiloniană avansa spre Lachiş prin regiunea Şefela, necunoscutul comandant de avanpost îi scria superiorului său din Lachiş: „Aşteptăm semnalele din Lachiş, conform indicaţiilor pe care le-a dat stăpânul meu, căci nu putem vedea semnalele de focuri din Azeca". Această simplă înştiinţare a unui ofiţer către superiorul său este remarcabilă, pentru că ea confirmă relatarea biblică despre invazia lui Nabucodonosor (Ier. 34,7). În anul 1993, la Mareşa s-au descoperit şapte fragmente ceramice inscripţionate, părţi ale unei *ostraca* pe care fusese scris un document. Este vorba despre primul contract de căsătorie scris pe un vas, descoperit vreodată pe teritoriul Ţării Sfinte[3].

Natura materialului pe care se scria determina şi tipul instrumentului cu care se scria: cu cât era mai dur materialul, cu atât instrumentul de scris trebuia să fie mai puternic.

---

1. Lawrence E. Stager, „The Fury of Babylon, Ashkelon and the Archaeology of Destruction", *Biblical archaeology review*, ianuarie/februarie 1996, p. 77; Dothan, Trude, *The Philistines and Their Material Culture*, Yale University Press, New Haven şi Londra, 1982, p. 38.
2. Emerton, J.A., „Were the Lachish letters sent to or from Lachish?", *PEQ* 133 (2001), p. 2-15
3. Eshel, Esther; Kloner, Amos, „An aramaic ostracon of an edomite marriage contract from Maresha, dated 176 B.C.E.", *IEJ*, vol 47, nr. 1-2, 1997, p. 1-22;

Ieremia 17,1 vorbește despre un condei de fier, iar psalmistul își compară limba cu o „trestie de scriitor ce scrie iscusit" (Ps. 44, 2). Cel mai cunoscut instrument de scris, un fel de stilus, era folosit la scrierea cu cerneală. Se cunosc două tipuri de cerneală: una pe bază de funingine de la lampă, iar alta pe bază de metal și acid; primul tip era folosit la scrierea pe pergament, cel de-al doilea la scrierea pe papirus[1]. Este clar că astfel de materiale de scris puteau fi cauza multor greșeli care se produc în procesul de copiere a textelor: tăblițele de lut se puteau sparge, foile de pergament se puteau uza în urma unei folosiri repetate, papirusul se putea rupe. Pergamentele se întăresc cu timpul, pentru ca în cele din urmă să se desprindă din ele bucăți mici care ar putea conține prima sau ultima literă dintr-un rând, sau chiar o corecție completă care a fost scrisă pe marginea textului copiat[2]. Dacă un strat de pergament era împăturit și despăturit de mai multe ori, rândul scris care se afla pe pliu devenea cu timpul ilizibil; acesta este motivul pentru care, mai târziu, mai multe straturi de pergament erau cusute laolaltă formând un sul care putea fi înfășurat. Aceste materiale puteau de asemenea cădea pradă diferitelor microorganisme sau molii care aduceau mari daune textelor copiate. Apoi, ne putem imagina cum dispărea cerneala de pe pergamente dacă erau expuse la soare mai mult timp, sau cum se deteriora textul dacă venea în contact cu apa. De asemenea, nu trebuie să uităm că ustensilele cu care se scria nu erau de foarte bună calitate; în funcție de vârsta, greutatea și ascuțimea penelului, literele puteau fi inscripționate imperfect, astfel încât, uneori, copiștii le înlocuiau cu litere asemănătoare[3].

Prin urmare, ne dăm seama de complexitatea factorilor care puteau influența calitatea și lizibilitatea textului de bază și a copiilor care se făceau după el. Este foarte greu, dacă nu chiar

---

1. „Uneltele de scris" menționate la Iez. 9,2 făceau parte din echipamentul pe care scriitorul îl purta de obicei atașat la brâu.
2. Nu degeaba imitațiile moderne de pergament au marginile crestate!
3. F.E. Deist, *op. cit.*, p. 38.

imposibil să stabilim cu precizie care a fost cauza unei anumite greşeli. Important este să fim conştienţi că textele copiate puteau proveni din texte cu greşeli, iar această imperfecţiune a textelor de bază nu avea uneori nici o legătură cu cel care le redactase. Datorită faptului că în Antichitate se foloseau diferite suporturi pentru scrierea textelor, cantitatea de dovezi literare care a supravieţuit diferă de la o regiune la alta. Dovezi literare masive au fost recuperate în urma săpăturilor din Mesopotamia, sudul Turciei şi Siria; arhivele de la Ugarit şi Ebla sunt doar două exemple în acest sens[1]. Şi din Egipt au fost recuperate multe surse scrise, incluzând inscripţii în piatră, tăbliţe de lut, scrieri „pictate" pe pereţii cavourilor şi papirusuri care au supravieţuit în special în zonele cu umiditate scăzută de pe teritoriul Egiptului. În mod surprinzător, zona care prezintă cel mai mic număr de scrieri găsite este zona Ţării Sfinte, pe teritoriul şi în jurul Israelului antic. S-au descoperit doar câteva texte vechi care sunt în mare parte foarte scurte. Din cauza condiţiilor climatice, textele scrise pe papirus sau pergament au dispărut. Ceea ce a supravieţuit sunt câteva inscripţii în piatră şi rocă, câteva tăbliţe de lut, bucăţi de vase inscripţionate şi, mai nou, colecţia de bule ebraice din timpul lui Ieremia[2].

Papirusul se obţinea *din tulpinile plantei de la care şi-a* luat numele, foarte întâlnită mai ales pe malurile Nilului, în Egipt. Tulpina era tăiată în fâşii subţiri, după care se formau două straturi de fâşii încrucişate aşezate unele peste altele, fixate prin presare şi cu ajutorul unui clei. În acest fel se confecţionau „foile de scris", care puteau fi prinse unele de

1. A.R. Millard, „History and legend in early Babylonia", în Long, V.P. *et al.* (ed.), *Windows into Old Testament History*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002, pp. 103-110; *idem*, „Ebla and the Bible: What's left (if anything)?" *BRev* 8 (1992), pp. 18-31; J.C. Gibson, *Textbook of syrian semitic inscriptions*, vol. II, *Aramaic Inscriptions*, Oxford, 1975.
2. Roberta L. Harris, *The world of the Bible*, Thames and Hudson, Londra, 1995, p. 132; Avigad Nahman, „Hebrew Bullae from the time of Jeremiah. Remnants of a burnt archive", *Israel Exploration Journal*, Ierusalim, 1986.

altele, formând un sul. Înălţimea sulului depindea de lungimea fâşiilor de tulpină. Papirusul se folosea în Egipt încă din mileniul III î.Hr. Cel mai vechi papirus scris care s-a păstrat datează din timpul celei de-a cincea dinastii egiptene (2470 î.Hr.). Nu putem spune cu exactitate când a fost adus papirusul pentru prima dată în Grecia. Interesant este însă faptul că vechiul oraş fenician Gebal, situat pe coasta Mediteranei, puţin mai la nord de actualul Beirut, fusese numit „Biblos"[1] de către greci întrucât era portul de unde importau papirusul adus din Egipt[2]. În limba greacă, carte se spune βίβλιον, un derivat de la numele materiei care desemnează papirusul, βίβλος. În limba latină, cuvântul *liber*, desemnează atât cartea, cât şi materialul pe care este scrisă: *liber* se spune şi la pelicula de lemn care se află imediat sub scoarţa copacului[3]. Până la descoperirea hârtiei în China şi răspândirea ei în Siria şi Egipt, în secolele VI-VIII d.Hr., papirusul era cel mai la îndemână material de scris din lumea veche. Papirusul egiptean a condus la dezvoltarea unei adevărate industrii exportatoare; din nefericire, climatul umed al celorlalte ţări făcea practic imposibilă păstrarea îndelungată a papirusurilor scrise, excepţie făcând regiunea Mării Moarte, cu un climat foarte uscat, unde s-au descoperit câteva papirusuri biblice importante.

Pergamentul este un material pregătit din piele de vită, capră, oaie sau cerb, ale cărui începuturi datează din mileniul al III-lea î.Hr. Potrivit lui Pliniu, care îl citează pe scriitorul

1. Termenul grecesc corect pentru desemnarea papirusului – cuvânt împrumutat de la egipteni – este *byblos* sau *biblos*, de la care derivă cuvântul *biblion* („carte"), iar prin forma de plural (*biblia*), cuvântul Biblie.
2. Frederic Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts*, Eyre & Spottiswoode, Londra, 1962, pp. 38-39.
3. Jean Irigoin, „Preface", în *Bibliologia. Elementa ad librorum studia pertinentia. Les Débuts du Codex*, Actes de la journée d'étude organisée à Paris les 3 et 4 juillet 1985 par l'Institut de Papyrologie de la Sorbonne et l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, édités par Alain Blanchard, Brepols-Turnhout, 1989, p. 7.

roman Varro (sec. I d.Hr.), pergamentul a fost inventat de către Eumenes din Pergam, atunci când Ptolemeu al Egiptului, invidios pe un rival de-al său, colecționar de cărți, a fixat un embargou la exportul de papirus. Deși cele mai vechi pergamente inscripționate datează din timpul Dinastiei a XII-a egiptene, tehnica pregătirii pergamentului s-a perfecționat în secolul al II-lea î.Hr., în orașul Pergam, de la care și-a luat numele[1].

Istoria scrisului a trecut prin etape foarte dificile[2] privind transmiterea corectă a textelor, ori de câte ori s-a pus problema unor schimbări: a materialelor de scris (de la tăblițele de lut la papirus sau de la papirus la pergament), a modului de legare a materialelor de scris (de la sul sau *volumen* la codex sau carte), a tipului de litere (de la caracterele paleoebraice la scrierea pătrată sau de la caracterele grecești unciale la cele cursive).

Sulul este cunoscut în limba ebraică sub numele de *megilla*, sau *megillat sefer*, tradus în limba greacă *kephalis bibliou* (Evr. 10,7; Ps. 39,11). Se scria mult mai ușor pe un sul de papirus decât pe o tăbliță de lut. Cu trecerea timpului însă, papirusul nu a mai fost atât de căutat, mai ales în regiunile mai umede; de fapt, aproape toate papirusurile păstrate provin numai din Egipt și din regiunea Mării Moarte. Pentru o mai bună păstrare, sulurile din papirus erau ținute în vase mari din lut (Ier. 32,14). În perioada preexilică, în conformitate cu tradiția egipteană, sulurile erau confecționate din papirus. În perioada persană, când evreii au adoptat limba aramaică, scrisul pe pergament începe să fie folosit pe scară largă, devenind chiar obligatoriu pentru copierea cărților biblice. Platon (*Phaidros* 278), descriind modalitatea în care un autor își scria opera, lasă să se înțeleagă că totul consta în „tăierea și lipirea foilor de papirus unele de altele" (*pros allela kollon te kai aphairon*). În cursul redactării textului, dacă socotea că este cazul, autorul putea să adauge, să îndepărteze sau să

1. *Ibidem*, pp. 43-44.
2. În general, aceste etape corespund unor perioade de renaștere culturală.

insereze anumite pagini. La început, un sul conţinea în general textul complet al unei singure lucrări; deşi atunci când se pregătea sau se cumpăra un sul se ţinea cont de lungimea lucrării care urma să fie copiată, dacă aceasta depăşea lungimea sulului, se întrebuinţau alte suluri, până când lucrarea era scrisă în întregime[1].

În general, manuscrisele de la Marea Moartă prezintă textul fiecărei cărţi scris pe un sul diferit; sulurile puteau avea şi lungimi foarte mari, cum este cel care conţine textul cărţii profetului Isaia. În acelaşi timp, alte cărţi erau atât de mici încât puteau fi scrise mai multe într-un singur sul, aşa cum este cazul celor cinci cărţi care compun colecţia *Megillot*. În schimb, Pentateuhul era prea lung pentru a fi copiat într-un singur sul; de obicei, se foloseau cinci suluri, câte unul pentru fiecare carte. În zilele noastre, ediţiile moderne ale Bibliei conţin ansamblul cărţilor care formează canonul biblic, această prezentare ajutând la o mai bună înţelegere a ideii de unitate a canonului Vechiului Testament.

Sulurile aveau un mare dezavantaj: nu puteau fi scrise decât pe o singură parte; pe lângă aceasta, întrebuinţarea lor necesita folosirea ambelor mâini. Ne putem închipui cât de greu îi era unui cititor care avea în faţă un sul conţinând un text biblic să verifice anumite pasaje. Nu este de mirare că treptat, sulurile au fost scoase din uz, fiind înlocuite cu codexurile, confecţionate la început din foi suprapuse de papirus, iar mai apoi din pergament. Începând cu secolul I. d.Hr., *codexul* începe să fie folosit din ce în ce mai mult în locul sulului. În secolul al IV-lea d.Hr., întrebuinţarea codexului din pergament, în locul codexului din papirus, devine un lucru obişnuit. Codexul reprezintă ansamblul foilor de papirus sau de pergament, pliate în două, grupate într-un fel de caiet, cusute laolaltă şi în general protejate de către o copertă[2]. În

1. Julio Trebolle Barrera, *op. cit.*, pp. 90-91.
2. Cea mai veche copertă se află la Paris, Bibl. Nat., Suppl. Gr. 1120 (van Haelst 695) şi aparţine unui codex al lui Philon, codex pe care Kenyon şi Hunt îl datează în secolul al III-lea d.Hr. Această copertă, sub

general, conţinutul codexului este un text destinat difuzării şi păstrării; textul poate fi literar (opere clasice) sau strict profesional, tehnic (biblic, juridic, medical, şcolar etc.)[1].

Originea codexului o constituie tăbliţele de scris, dintre care cele mai cunoscute sunt cele din ceară (κήρος), probabil de origine orientală. Aceste tăbliţe erau formate din două sau mai multe planşe din lemn (diptic, triptic, poliptic), ţinute laolaltă cu ajutorul unei agrafe sau al unui cordon care trecea prin câteva mici orificii făcute pe marginea planşelor; interiorul planşelor era acoperit cu un strat fin de ceară pe care se scria cu ajutorul unui penel ascuţit. În Antichitate, acesta era suportul cel mai des întâlnit pentru efectuarea calculelor, a exerciţiilor de şcoală, pentru însemnarea anumitor notiţe[2]. Dacă modelul codexului îl reprezintă tăbliţele de ceară, antecedentul său imediat este carnetul de pergament (*membranae*, μεμβράναι); dovada incontestabilă a existenţei acestui carnet de pergament ne este oferită de către Quintilian[3], care în jurul anului 90 d.Hr., într-un anumit context literar, îl recomandă în felul următor: *Scribi optime ceris, in quibus facillima est ratio delendi, nisi forte visus infirmior membranarum potius usum exiget... Relinquendae autem in utrolibet genere contra erunt vacuae tabellae, in quibus libera adiciendi sit excursio* („Cel mai bine se scrie pe ceară, căci este foarte uşor de şters, însă, pentru cei cu vederea mai slabă este mai bună folosirea pergamentului. Fie că se folosesc tăbliţele de ceară, fie că se

---

formă de portofel, conţinea fragmente din Evanghelia după Matei şi din Evanghelia după Luca, ce datau din secolul al II-lea. Este vorba, practic, despre cele mai vechi mărturii ale celor două Evanghelii. Pentru mai multe detalii, C.H. Roberts, *Manuscripts, Society and Belief in Early Christian Egypt*, Oxford, 1979.

1. B. Atsalos, *La terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine*, Tesalonic, 1971, pp. 39-41.
2. Joseph van Haelst, *Les origines du Codex*, în *Bibliologia. Elementa ad librorum studia pertinentia. Les Débuts du Codex*, Actes de la journée d'étude organisé a Paris les 3 et 4 juillet 1985 par l'Institut de Papyrologie de la Sorbonne et l'Institut de Recherche et d Histoire des Textes, édités par Alain Blanchard, Brepols-Turnhout, 1989, p. 14.
3. *Inst. Or.*, X, 3, 31-32.

folosește pergamentul, trebuie lăsate la început câteva pagini albe, unde pot fi trecute adăugirile”). Aluziile la *tăblițele* de ceară și la paginile albe ne sugerează că autorul vorbește despre un suport de scris care are forma unui codex. Paginile albe sau ciornele ne duc cu gândul la un carnet. Carnetul de pergament este o invenție romană. Acest lucru îl aflăm în mod indirect de la 2Tim. 4,13, unde se află singura atestare cunoscută a cuvântului μεμβράναι, cu sensul de carnet de pergament. Sfântul apostol Pavel scrie: Τόν φαιλόνην όν απέλιπον Τρῳάδι παρὰ Κάρπῳ ἐρχόμενος φέρε καὶ τὰ βιβλία μάλιστα τὰς μεμβράνας („Când vei veni, adu-mi felonul pe care l-am lăsat în Troada, la Carp, precum și cărțile, mai ales pergamentele”). Sfântul apostol Pavel se folosea de un termen latin întrucât se referea la o realitate care nu avea o denumire proprie în greacă. Utilizând transcrierea greacă a cuvântului latin *membrana,* el evită folosirea cuvântului grec διφϑέρας (al cărui sens ar fi „suluri făcute din piei”), confirmând în același timp originea romană a codexului (a cărții sau, mai simplu, a carnetului) de pergament.

Codexul, având aproximativ forma unei cărți moderne, prezenta câteva avantaje față de sul: costa mai puțin, nu era atât de pretențios la cărat, puteai să cauți ușor în el un anumit pasaj, oferea posibilitatea de a numerota paginile și de a insera indici sau note. Misionarii creștini apreciau cel mai mult costurile sale reduse și facilitatea transportării sale dintr-un loc într-altul. Julio Trebolle Barrera face o constatare interesantă atunci când spune că trecerea de la sul la codex a avut loc în același timp cu trecerea de la hainele grele, voluminoase, ale perioadei clasice, la hainele mai ușoare, prinse la mijloc în curea, specifice Antichității târzii; hainele cu curea permiteau o mai mare mobilitate în mișcare, mai ales în călătorii. Cu timpul, codexul a devenit cel mai bun însoțitor al misionarului creștin. Adoptarea rapidă de către creștini a codexului, simboliza totodată ruperea de tradiția iudaică, în cadrul căreia textele sacre trebuiau copiate doar pe suluri. Până în zilele noastre, *Sefer Tora*, adică Pentateuhul folosit pentru lecturile publice de la sinagogă, se folosește în format de sul. La jumătatea

secolului al II-lea d.Hr., formatul codexului era folosit pentru transmiterea tuturor Scripturilor Sfinte creştine, incluzând cărţile moştenite de la evrei. Posibilitatea copierii diferitelor cărţi biblice într-un singur codex a contribuit în acelaşi timp la o mai bună înţelegere a ideii de canon biblic. Deşi la început codicele conţineau numai cele patru Sfinte Evanghelii sau ansamblul epistolelor pauline, definitivarea canonului Noului Testament a coincis cu perioada în care codicele aveau suficient spaţiu pentru a cuprinde toate cărţile Noului Testament[1]. Cele mai vechi texte păstrate ale Noului Testament sunt toate în format de codex[2].

Potrivit mărturiilor literare, formatul revoluţionar al codexului, care s-a răspândit imediat printre creştini în primele secole d.Hr., în aproape întreaga regiune a bazinului Mării Mediterane după anul 300, a fost adoptat mult mai târziu de către învăţaţii evrei[3]. Se pare că evreii din Orient au adoptat formatul codexului în secolul al IX-lea, sau la sfârşitul secolului al VIII-lea, după cucerirea arabă. Adoptarea târzie a codexului de către evrei, ce coincide de fapt cu cristalizarea versiunii masoretice a Bibliei ebraice, poate reflecta totodată natura orală a transmiterii literaturii ebraice postbiblice – talmudică şi midraşică.

Primele codice ebraice cunoscute au fost scrise la începutul secolului al X-lea, în Orientul Mijlociu[4]. Codicele ebraice din secolul al XI-lea, care s-au păstrat, provin din Italia şi Maghreb, iar cele datate în secolul al XII-lea provin din Peninsula Iberică, Franţa, Germania, Anglia şi Bizanţ; în mod surprinzător, numărul codicelor ebraice datate în secolul al XIII-lea este destul de mic, mai ales în afara Orientului Mijlociu,

---

1. E.G. Turner, *The Typology of the Early Codex*, Philadelphia PA, 1977, pp. 14-15.
2. C.H. Roberts; T.C. Skeat, *The Birth of Codex,* Oxford, 1983, p. 33.
3. M. McCormick, „The Birth of the Codex and the Apostolic Life-Style", *Scriptorium*, 39 (1985), pp. 150-158.
4. S. Hopkins, „The Oldest Dated Document in the Geniza", *Studies in Judaism and Islam Presented to Shelomo Dov Goitein on the Occasion of his Eightieth Birthday* (ed. Sh. Morag *et al.*), Ierusalim 1981, pp. 81-94; 97-98.

secolul al XV-lea este cel mai bogat, mai mult din jumătatea codicelor scrise până în 1540 datând din acest secol[1]. Pe lângă cultura iudaică, codicele ebraice medievale reflectă tradiţiile scribale, practicile tehnice, principiile care stau la baza întocmirii unui codex precum şi tipologiile caligrafice specifice civilizaţiilor şi culturilor din Apus şi din Orient.

Beit Arie[2] a demonstrat că putem vorbi despre cinci entităţi geoculturale în cadrul cărora se întâlnesc codice ebraice medievale:

1. aşkenazică: centrul şi nordul Franţei medievale, Germania medievală, Anglia;
2. italiană;
3. bizantină: Turcia Apuseană, Grecia, Balcanii, Creta;
4. sefaradică: Spania, Portugalia, Provence, Maroc, Alegeria, Tunisia;
5. orientală: Yemen, Egipt, Palestina, Siria, Turcia Răsăriteană, Iraq, Persia, Bukkara, Uzbekistan.

Orice încercare de clasificare a diferitelor stiluri şi caracteristici ale codicelor ebraice medievale trebuie să ţină cont de regiunile religiilor şi culturilor dominante în momentul introducerii codexului ebraic.

Clasificarea caracteristicilor tehnice ale întocmirii codicelor ebraice medievale a demonstrat puternica stereotipie a componentelor codicologice specifice fiecărei arii geoculturale. În acelaşi timp, asemănările între practicile scribale existente în cadrul aceluiaşi spaţiu cultural au condus la stabilirea unei tipologii codicologice a manuscriselor ebraice[3]. Prin urmare,

1. Malachi Beit Arie, „Medieval Hebrew Manuscripts as Cross-Cultural Agents", *Hebrew Manuscripts of East and West. Towards a Comparative Codicology*, The Panizzi Lectures, The British Library, 1992, p. 3.
2. *Idem*, *Hebrew Codicology*, Etudes de paleographie hebraïque, Institut de Recherche et d'Histoire des textes, Paris, 1976, pp. 15-19.
3. *Idem*, *Hebrew Codicology; Tentative Typology of Technical Practices Employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts*, Paris, CNRS, 1977 şi The Israel Academy of Sciences and Humanities, Ierusalim, 1981.

practicile scribale iudaice din Evul Mediu pot fi împărțite în trei categorii importante:

1. Practici specifice teritoriilor aflate sub stăpânire musulmană, atât în Apus, cât și în Răsărit, puternic influențate de caligrafia arabă, în care ca instrument de scris se folosește în mod deosebit trestia.
2. Practici specifice teritoriilor din Apusul Europei, foarte asemănătoare celor utilizate la întocmirea codicelor latine. Ca instrument de scris, predomină pana.
3. Practici specifice Imperiului Bizantin (înainte de cădere), influențate de caligrafia greacă[1].

1. *Idem*, „The Art of Writing and the Craft of Bookmaking", *Hebrew Manuscripts of East and West. Towards a Comparative Codicology*, The Panizzi Lectures, 1992, The British Library, p. 26.

5

Manuscrisele Vechiului Testament

Până la jumătatea secolului XX, majoritatea manuscriselor Bibliei ebraice erau de origine medievală; cercetătorii au comparat sute de astfel de manuscrise și au compilat din ele liste cu texte deviante, așa cum este, de exemplu, ediția Kennicott a *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus* (1776--1780), care unește peste 615 manuscrise și 52 de ediții tipărite ale unor părți din Biblia ebraică; colecția lui De Rossi, *Variae lectiones Veteris Testamenti* (1784-1788), cu 731 de manuscrise și 300 de ediții tipărite ale unor părți din Biblia ebraică[1]. În cursul secolului al XIX-lea, diferite librării din Europa aveau deja pe rafturile lor multe liste cu manuscrise, a căror importanță a fost îndelung dezbătută, motivele principale fiind inspirația și principiul *sola Scriptura*. Dacă Biblia reprezintă singura normă în doctrina Bisericii, se pune întrebarea: la care Biblie ne referim? Așa cum am mai spus, răspunsul la această întrebare era foarte clar pentru reformați și pentru succesorii lor: la Biblia ebraică. Însă dacă Biblia este inspirată, atunci cum se explică diferențele dintre manuscrise?

1. Tot sub îngrijirea lui De Rossi, *Apparatus Hebraeo-Biblicus*, din anul 1782 și *Scholia critica in Veteris Testamenti libros seu Supplementa ad varias Sacri Textus lectiones*, apărută în 1798.

5.1. Manuscrisele Ben Așer

5.1.1. *Codex Aleppo*

În colofonul acestui text se spune că punctele de despărțire au fost introduse de către scribul Solomon ben Buya'a, iar semnele masoretice de către Aaron ben Moșe ben Așer. Foarte îngrijit lucrat, acest text era menit să fie folosit numai la ocazii speciale; tradiția spune chiar că nimănui nu îi era permis să copieze acest text. Evreii din Alep credeau că acest text fusese scris de către însuși Ezdra Scribul; această tradiție este o expresie a respectului deosebit pe care îl avea comunitatea față de această carte, asupra căreia nici măcar nu îndrăzneau să își ridice privirea. Cu toate acestea, Allony a demonstrat că în Ierusalim și în alte locuri din diaspora se foloseau copii ale acestui codex[1]. Dacă lucrurile stau așa, înseamnă că totuși putea fi consultat atunci când apăreau îndoieli în privința textului corect. Acest codex a fost alcătuit în cursul secolului al X-lea, dus în Egipt, pentru ca mai apoi să ajungă la Alep, unde s-a păstrat într-o sinagogă sefaradică. Codex Aleppo conține toate cărțile Vechiului Testament. Pe fiecare pagină se află trei coloane, excepție făcând cărțile Iov, Pildele lui Solomon, Psalmii și alte câteva pasaje poetice care sunt scrise pe două coloane. Fiecare coloană are 28 de rânduri, dimensiunile unei file fiind de 33 x 26,5 cm. Din nefericire, o parte a acestui text a fost distrusă de un incendiu, în timpul războiului arabo-israelian din 1948, astfel încât din cele 380 de file inițiale s-au mai păstrat doar 294. Autenticitatea acestui text a fost pusă la îndoială de către unii; Ginsburg, de exemplu, socotea că acest text nu este lucrarea lui Aaron ben Așer, ci o copie după textul original al lui Ben Așer[2]. Un karait din Basra, Israel b.

---

1. N. Alony, „Complete copies of the Aleppo Codex in Ierusalim and Bialystok", *Beth Mikra* 77 (1979), pp. 193-205.
2. C.D. Ginsburg, *Introduction to the massoretico-critical edition of the Hebrew Bible*, 1897 (retipărită în 1966), 242ff.

Saadya b. Efraim, l-a oferit karaiților din Ierusalim, unde s-a păstrat, sub îngrijirea a doi karaiți, Iosia și Ezekiel, până la asedierea orașului în timpul primei cruciade, iar mai târziu a fost dus în Egipt, unde a fost copiat în cel puțin două exemplare. Una dintre aceste copii ar fi ajuns, în cele din urmă, la Biblioteca de Stat din Sankt Petersburg. Cealaltă copie a fost făcută de către rabbi Solomon ben Bevich. Aceste păreri ale lui Ginsburg au fost vehement contestate de către Goshen-Gottstein, care este absolut sigur de autenticitatea codexului Aleppo[1].

Gottstein ne asigură că studierea codexului Alep și a codexului Cairensis, pagină cu pagină, lasă impresia că avem de-a face cu lucrări personale, cu creații de primă mână purtând încă urmele proaspete ale celor care le-au lucrat; în plus, potrivit părerii lui Gottstein, codexul Alep nu reprezintă doar unul dintre cele mai vechi manuscrise ale Bibliei, ci este cel mai mare eveniment în istoria textului biblic tiberian[2]. Fără îndoială, a fost precedat și de alte codice; însă acesta a fost primul codex care conținea întreaga Biblie, cu adnotare masoretică deplină, fiind privit drept prototipul textului biblic tiberian. Codex Aleppo reprezintă rodul muncii a mai multe generații de masoreți, descendenți ai familiei Așer, fapt care ne determină să credem că întocmirea sa trebuie să fi fost extrem de costisitoare. În ciuda faptului că vicisitudinile pe care le-au îndurat evreii în Evul Mediu au antrenat distrugerea a numeroase codice biblice, nu se explică de ce numai codice scrise înainte de anul 900 au dispărut complet. Dacă astfel de codice ar fi existat, ar fi trebuit să lase anumite urme. Se presupune că până în secolul al X-lea se copiau îndeosebi părți ale Bibliei, întrucât exista o nevoie practică în acest sens. Aaron ben

---

1. M.H. Goshen-Gottstein, „The Aleppo Codex and the rise of the massoretic text", *BA* 42 (1979), pp.145-163.
2. Idem, *The Rise of the Tiberian Bible Text, to N.H. Tur Sinai – master and friend – on his seventy-fifth birthday*, în *The canon and the Masorah of the Hebrew Bible. An introductory Reader*, editată de Sid. Z. Leiman, Ktav Publishing House, New York, 1974, pp. 672-674.

Aşer[1] este masoretul unanim recunoscut ca **având ultimul** cuvânt în privința textului biblic masoretic[2].

În colofonul codexului Aleppo se spune clar că textul a fost copiat de către scribul Solomon ben Buya'a, un membru al unei binecunoscute familii de copişti. Nu se cunoaşte cu siguranță locul în care acest scrib a trăit și a copiat codexul.

În orice caz, în oraşul Cufut-Kale („Piatra Evreilor") din Crimeea se afla o copie a Pentateuhului întocmită de acelaşi Solomon ben Buya'a. Acest manuscris al Pentateuhului conține două colofoare care prezintă amănunte biografice importante despre copistul lor; într-un prim colofon se spune: „Eu, Solomon Halevi, fiul lui Buya'a, ucenicul lui Sa'id, fiul lui Pargoi, numit Balquq, am scris această Carte a Legii lui Moise pentru că mâna binefăcătoare a Dumnezeului meu era peste mine[3], pentru rabbi Barhun și pentru rabbi Salih, fiii lui rabbi Maimun". Din al doilea colofon aflăm că textul a fost înzestrat cu *masora* de un alt membru al aceleiaşi familii, Efraim ben Buya'a, care ne-a lăsat câteva detalii interesante referitoare la lucrarea sa: „Eu, Efraim, fiul lui rabbi Buya'a, am punctat și am înzestrat cu *masora* și am desăvârșit această Tora și am cercetat-o pentru că mâna binefăcătoare a Dumnezeului meu era peste mine; iar dacă am făcut vreo greşeală, să nu mi se socotească păcat înaintea lui Dumnezeu. Am terminat lucrul într-o vineri, ziua a opta a lunii Kislev, în anul 1241 de la numărarea documentelor[4], pentru rabbi Abraham și rabbi Salih, fiii lui rabbi Maimun". Din aceste două pasaje putem trage câteva concluzii importante privind redactarea codexului Aleppo:

1. Solomon ben Buya'a obişnuia să copieze textul ebraic, lăsând introducerea vocalelor, a accentelor și a tuturor celorlalte note masoretice în seama unui specialist în aceste probleme.

---

1. Lui i se atribuie și suma de note masoretice cunoscută sub numele de *Diqduqe Ha-Te'amim*; tot el a temperat polemicile dintre rabaniți și karaiți.
2. ה"יה אחרית השלשה = „a fost ultima verigă a lanțului" (Levy, Zur massoretischen Grammatik, pp. é).
3. Neem. 2,8.
4. Era seleucidă.

2. Efraim ben Buya'a care a vocalizat textul și-a încheiat lucrul în anul 1241 al erei seleucide, adică în anul 930 d.Hr., la câțiva ani după ce Solomon ben Buya'a a copiat textul. Prin urmare, este de presupus că scrierea Pentateuhului a început în anii '20 ai secolului al X-lea.
3. În cel mai probabil caz, Codex Aleppo a fost scris înainte de Pentateuhul de la Cufut-Kale, din moment ce Aaron ben Așer este cel care a vocalizat textul consonantic. Rezultă că textul codexului Aleppo a fost scris la sfârșitul secolului al IX-lea, în orice caz, nu mai târziu de anul 910[1].

În secolul al XVIII-lea, rabinul comunității din Alep, Rafael Solomon Laniado, vorbește despre obligația evreilor din acest oraș de a jura pe textul codexului ori de câte ori trebuia să-și declare averea și să plătească taxa pentru sinagogă. Această tradiție s-a păstrat până în zilele noastre. Codexul se păstra într-unul dintre cele șapte „altare" ale vechii sinagogi din Alep, o descriere amănunțită a locului de păstrare fiind oferită de către rabbi Abraham, fiul lui rabbi Isaia Dayan, într-o lucrare scrisă în anul 1847-1848: „În altarul din partea sud-estică se află o nișă care conține patru Coroane ale Legii, unele fiind texte ale întregii Biblii, altele numai ale Pentateuhului, iar într-una dintre ele este scris ceea ce s-a descoperit în prada luată din Ierusalim (fie reparat și reconstruit); nu este menționată nici o dată, dar par să fie vechi. Tot acolo se află și o peșteră în care se spune că s-a arătat profetul Ilie; există obiceiul ca în vremuri de încercări să se aprindă aici candele"[2].

Primele etape ale încercărilor masoreților tiberieni de a fixa în scris tradiția orală rămân necunoscute; putem spune doar că masoreții, despre care nu știm mai nimic în afară de numele lor, și-au întocmit treptat sistemul de notare. Spre

---

1. Itzhak Ben-Zvi, „The Codex of Ben Asher", în *The canon and the Masorah of the Hebrew Bible. An introductory Reader*, editată de Sid. Z. Leiman, Ktav Publishing House, New York, 1974, pp. 759-761
2. A se vedea Abraham Dotan, הזלן חמים פועל צדק, Leghorn, 5610, fols. 67b-68a

sfârşitul secolului al IX-lea, se conturează două sisteme tiberiene, fiecare folosind semne grafice diferite pentru desemnarea aceleiaşi tradiţii de citire a textului biblic; pentru desemnarea acestor două subsisteme tiberiene, Goshen-Gottstein propune termenii *protoreceptus* şi *nonreceptus*[1]. Codex Aleppo marchează trecerea de la textul *protoreceptus* la textul *receptus*. Primul autor care stabileşte o legătură între codex Aleppo şi tradiţia ben Aşer este Saadya b. David din Aden, care, în comentariul său la lucrarea *Misneh Tora*[2] a lui Maimonide, spune că a văzut în Alep codexul pe care l-a folosit Maimonide şi că la sfârşitul său scria: „Aaron b. Aşer l-a corectat"[3].

Codex Aleppo nu este numai cel mai vechi codex complet al textului biblic tiberian, dar este şi primul codex complet al tradiţiei ben Aşer. Aceasta nu exclude posibilitatea ca Aaron ben Aşer să fi pregătit codice cu părţi ale Bibliei, înainte de definitivarea codexului Aleppo. Dacă ţinem cont de faptul că simpla copiere a codexului Aleppo, cu zecile de mii de note, necesită ani de zile, este foarte probabil că pregătirea unui astfel de model de codex abia se putea face o singură dată în viaţa unui om. Motivul pentru care acest text se bucură de foarte mare preţuire în anumite cercuri iudaice îl constituie faptul că marele Maimonide a folosit acest text şi a lăudat tradiţia tiberiană pentru perfecţiunea sa. Maimonide, sau rabbi Moşe ben Maimon, a fost un om învăţat, foarte bun cunoscător al Talmudului, astrologiei, matematicii, medicinei şi filosofiei, devenit cu timpul conducătorul religios al evreilor din Egipt[4].

---

1. Tradiţia *nonreceptus* este preluată de Codex Reuchlinianus şi de manuscrisele înrudite.
2. Lucrare în paisprezece capitole, la care a ostenit zece ani şi a fost încheiată în 1180.
3. Assaf, *Qirjath Sepher, Bibliographical Quarterly of the Jewish National and University Library*, Ierusalim, vol xxii (1946), pp. 241.
4. Maimonide a fost un cititor înflăcărat până la sfârşitul vieţii. Într-o scrisoare susţine că ar fi citit toate tratatele de astronomie, iar în alta pretinde că nu există vreo lucrare de idolatrie pe care să n-o cunoască. Capacitatea lui Maimonide de a absorbi cantităţi uriaşe de scrieri dificile, sacre şi profane, s-a manifestat încă din copilărie. Nu

A murit în anul 1204, în Egipt, trupul său fiind adus în Tiberia, unde a și fost înmormântat. Despre el se spune: „De la Moise (fiul lui Amran) până la Moise (fiul lui Maimon) nu a fost nimeni ca Moise". Refuzul său de a accepta prevederile talmudice ca fiind adevărata tradiție a făcut ca Maimonide să fie o persoană foarte controversată. El socotea că sunt acceptabile numai acele tradiții care au dobândit acceptul universal al tuturor evreilor. Înțelepciunea, verticalitatea și înțelegerea conservatoare a iudaismului au făcut din el un erou. Dacă un astfel de om aducea cuvinte de laudă masoreților Ben Așer, înseamnă că ei alcătuiseră textele cele mai bune. Acesta este probabil motivul pentru care dezbaterea legată de autenticitatea codexului Aleppo a întâmpinat atâtea piedici[1]. Goshen-Gottstein este de părere că textele Ben Așer și Codex Aleppo nu și-au dobândit autoritatea pentru că le-a ales Maimonide, ci Maimonide a ales acest codex pentru că și-a dat seama de inestimabila sa valoare. Ceea ce a rămas din Codex Aleppo și ceea ce s-a descoperit mai târziu din el reprezintă acum textul de bază al ediției *Jerusalem Hebrew Bible Project* a Bibliei ebraice.

împlinise încă șaisprezece ani când a încheiat *Tratatul despre logică*. În 1158 a urmat *Tratatul despre calendar*, o lucrare de astronomie. La douăzeci și doi de ani a început să scrie prima sa lucrare importantă, *Comentariu la Mișna*; în 1185 a început cea mai cunoscută lucrare a sa, *Călăuza rătăciților*, trei volume în care explică teologia și filosofia fundamentală a iudaismului, lucrare pe care a încheiat-o în 1190. Maimonide era un raționalist convins, majoritatea scrierilor sale trădând precauție, moderație; avea o părere foarte clară despre cum trebuie să arate societatea adevărată și rațională: fericirea supremă consta în existența nemuritoare a intelectului uman care Îl contempla pe Dumnezeu. Potrivit lui, cea mai bună cale de îmbunătățire a condiției umane în general era aceea de a răspândi cunoașterea Legii, deoarece Legea înseamnă capacitate de a judeca și de a progresa; credințele evreilor nu erau doar un set de aserțiuni arbitrare impuse de o putere divină și o autoritate rabinică, ci puteau fi deduse și dovedite și pe cale rațională. Maimonide încerca să-i întărească pe evrei în credința lor, să îndepărteze superstițiile și să o susțină prin judecăți raționale.

1. F.E. Deist, *Witnesses to the Old Testament, The literature of the Old Testament*, vol. 5, NG Kerkboekhandel, 1988, p. 59.

5.1.2. *Codex Leningradensis*

Potrivit colofonului acestui text ce datează din 1008-1009, este vorba despre o copie pe care o face Samuel b. Iacob, după lucrările corectate de către Aaron ben Moșe ben Așer; a fost dus la Odessa de către Firkowitch în 1839, iar de acolo a ajuns la Sankt-Petersburg. Din moment ce textul Codexului Aleppo s-a pierdut parțial, Leningradensis este cel mai vechi și mai important manuscris complet al Vechiului Testament, bazat pe tradiția Ben Așer. Ca și în cazul codexului Aleppo, autenticitatea sa a fost pusă la îndoială de către unii bibliști. În 1931, S.H. Blank afirma că acest manuscris conține și fragmente ce provin din tradiția Ben Naftali[1]; el socotea că anumite pasaje care lipsesc din manuscrisul Ben Naftali pot fi preluate întocmai din Leningradensis[2]. Teicher este de părere că Samuel b. Jacob, a compilat un text eclectic, pe baza mai multor codice corectate și adnotate de către Aaron b. Așer[3]. Cu toate acestea, întrucât textul este atât de vechi, Kahle a făcut tot ce i-a stat în putință pentru ca acest text să fie folosit drept text de bază, atât pentru cea de-a treia ediție, *Biblia Hebraica* a lui Kittel, cât și pentru *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

În anul 1875, în lucrarea intitulată *Catalog der hebräischen Bibelhandschriften der kaiserlichen offentlichen Bibliotek in St. Petersburg, erster u. zweiler Teil, Leipzig&St. Petersburg* Abraham Harkavy și Herman Strack au pus în valoare importanța codexului Leningradensis (sau Firkovitch), susținând că este „cel mai vechi manuscris datat cu certitudine

1. Prin urmare, ar face parte din categoria așa-numiților *codices mixti*.
2. S.H. Blank, „A Hebrew Bible in the Hebrew Union College Library", *HUCA* 2 (1931), pp. 229-255.
3. J.L., Teicher, „The Ben Asher Bible Manuscripts", *The canon and the Masorah of the Hebrew Bible. An introductory Reader*, editată de Sid. Z. Leiman, Ktav Publishing House, New York, 1974, pp. 754-755.

(1009) care conţine tot textul Vechiului Testament în limba sa originară"[1]. Manuscrisul Firkovitch a fost publicat în facsimil[2].

5.1.3. *Codex Cairensis*

Acest codex conţine profeţii mari şi profeţii mici. În colofonul său se spune că a fost scris şi punctat de către Moşe ben Aşer în anul 895 şi ulterior donat de către el unei comunităţi karaite din Ierusalim; tot în colofon se spune că manuscrisul a fost furat de către cruciaţi, pentru ca mai târziu să fie restituit karaiţilor din Cairo, de la numele acestui oraş derivându-se şi denumirea latină a manuscrisului. Codicele a fost editat şi publicat de către Institutul „Arias Montano" din Madrid, sub titlul *El codice de profetas de El Cairo*[3]. Cu toate acestea, acest codex mai are un alt colofon în care este menţionat numele Yabeş ben Solomon, care ridică unele probleme în privinţa legăturii sale cu colofonul Ben Aşer. În începutul acestui colofon citim: אותו לעצמו להגות בר מעמלו זה הדיפתר מה שזכה יעבץ נן שלמה... ועשה אעשה, pe care Kahle l-a tradus „acesta este pergamentul pe care Yabeş b. Şelomo ha-Babli l-a dobândit şi l-a pregătit pentru el, pentru a-l studia"[4]. Kahle interpretează pasajul în strânsă legătură cu primul colofon, în sensul că Moşe ben Aşer a scris Codex Cairensis pentru „Yabeş b. Şelomo, un karait care a pregătit pergamentul pentru codex"[5]. Cuvântul-cheie în colofonul Yabeş este termenul *diftar*, care, întotdeauna,

---

1. Pagina XXIXs.
2. *Manuscrit St. Petersburg hebr. B 19 a: Pentateuch, Prophets and Hagiographa*. Codex Leningrad B 19 a, 3 vol., Ierusalim, 1970.
3. F.PP. Castro, *El codice de profetas de El Cairo*. Tomo VII: *Profetas menores*, 1979; *idem*, *El codice de profetas de El Cairo:* Tomo II: *Samuel*, 1983.
4. P., Kahle, *The Cairo Genizah* (*The Schweich Lectures of the British Academy*, 1941), Londra, 1947, pp. 110.
5. *Ibidem*, pp. 56.

în colofoanele pergamentelor înseamnă „codex"; fraza citată mai sus s-ar traduce așadar, „acesta este codexul care (prin mila lui Dumnezeu) i-a fost oferit lui Yabeș, fiul celui din urmă Solomon, babilonianul, pentru a scrie pentru el însuși..."[1]. Aceasta înseamnă că Yabeș a copiat pentru el însuși textul Bibliei după un original care avea colofonul Moșe b. Așer, incluzând în textul copiat și colofonul originalului, practică des întâlnită de altfel la mai multe manuscrise. Deși acest lucru nu a fost spus explicit de către cei ce s-au ocupat cu studierea codexului din Cairo, scrisul de mână al celor două colofoane este aparent același, neexistând nici un indiciu care să arate că scribul care le-a scris ar fi Moșe b. Așer. În plus, tipul de scris întâlnit în colofonul Moșe b. Așer nu are cum să antedateze secolul al XI-lea, iar modalitatea de accentuare a textului contravine regulilor stabilite de Ben Așer. Codex Cairensis conține, pe lângă cele două colofoane și textul profeților, un fragment din *Seder Olam Raba* și un fragment din lucrarea *Diqduqe ha Te'amim* atribuită lui Aaron b. Moses. b. Așer.

5.1.4. *Manuscrisul MS. Or. 4445 de la British Museum, care conține numai textele de la Fac. 39,20 – Deut. 1,33*

Problema identificării manuscrisului care conține adevăratul text Ben Așer a stat foarte mult timp în centrul discuțiilor aprinse dintre bibliști. Masoreții tiberieni au folosit mai multe sisteme de punctare și de vocalizare, unele influențându-le pe altele mai mult sau mai puțin, încât cu greu putem spune că s-a ajuns la un sistem „curat" de vocalizare. În mod sigur însă, atât codicele Aleppo, cât și codicele Leningradensis prezintă stilul caracteristic tradiției familiei Ben Așer, iar dintre acestea două, codicele Aleppo pare a fi exemplul cel mai bun.

1. J.L. Teicher, *op. cit.*, 1974, pp. 749-750.

Margoliouth[1] datează acest manuscris al Pentateuhului la jumătatea secolului al IX-lea, iar Kahle[2] și Yeivin[3] la începutul secolului X. Manuscrisul, care a stat mult timp în Iran, conține o notă masoretică în care amintește despre „mare maestru Ben Așer". Manuscrisul nu a fost încă publicat[4].

5.2. Manuscrisele Ben Naftali

Inițial, trei manuscrise ale tradiției Ben Naftali se păstrau la Erfurt, în biblioteca națională; acesta este și motivul pentru care și-au luat numele de la acest oraș: *Codices Erfurtensis*. În cea mai mare parte a lor, aceste manuscrise conțin mărturii ale punctării specifice tradiției Ben Naftali, existând totuși și dovezi clare ale încercării de a le transforma într-un soi de *textus receptus*. Prin urmare, aceste manuscrise prezintă câteva pasaje scrise într-un stil specific tradiției Ben Așer. În prezent, două dintre cele trei manuscrise se află la Biblioteca Universitară din Tübingen, iar cel de-al treilea la Biblioteca de Stat din Marburg.

1. G., Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, Londra, 1899 vol. I, 36b.
2. P. Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford 2/1959, pp. 136.
3. Israel Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah (Masoretic Studies 5)*, Missoula 1980, p. 19.
4. D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, tome III, *Ezechiel, Daniel et les 12 prophetes* (OBO 50/3), Fribourg-Suisse/Gottingen, Editions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. viii.

5.3. Fragmentele din *genizah* de la Cairo

Majoritatea sinagogilor cuprindeau o încăpere numită *genizah*, în care erau adăpostite vechi obiecte de cult și cărți de rugăciune care nu mai erau folosite, dar care, conform legii evreiești, nu puteau fi distruse deoarece conțineau numele lui Dumnezeu. În unele cazuri, aceste depozite pe jumătate sacre conțineau și cantități impresionante de documente sacre și profane pe care umezeala și putregaiul le făceau ilizibile într-o generație sau două. Egiptul însă este renumit pentru capacitatea sa de a păstra fragmente pe hârtii și papirusuri datând din mileniul I î.Hr., dată fiind clima foarte uscată. În anul 1890, când s-a reconstruit sinagoga din Cairo, în magaziile acestei sinagogi s-a descoperit o adevărată comoară: aproximativ 200.000 de texte, manuscrise și fragmente. Imediat au venit cercetători[1] din întreaga lume spre a analiza aceste texte, astfel încât, în zilele noastre toate aceste materiale sunt răspândite în mai multe librării și muzee: Seminarul Teologic Ebraic din America, din New York, Biblioteca Universității din Philadelphia, Biblioteca Universitară din Cambridge, The British Museum, Biblioteca Alianței Israelite Universale din Paris, Biblioteca de Stat din Frankfurt, Biblioteca Universității din Strasbourg, Biblioteca Colegiului Prezbiterian Westminster din Cambridge. Numeroase alte fragmente au intrat în posesia unor persoane particulare[2]. În *genizah* de la Cairo s-au descoperit texte ale Vechiului Testament (în ebraică și în aramaică), texte din Midraș, Mișna, Talmud, scrieri liturgice, scrisori, liste etc. Tot aici s-a descoperit primul manuscris ebraic al Înțelepciunii lui Isus fiul lui Sirah; înainte de această descoperire, cartea

---

1. S.D. Goitein, a folosit deja cu succes informațiile furnizate de aceste manuscrise pentru a reconstitui societatea din secolele XI-XII, care a format fundalul operei și ideilor lui Maimonide (S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, California 1971, II, *The Community*).
2. P. Kahle, *The Cairo Genizah*, 1959, 7ff.

Înțelepciunea lui Isus Sirah era cunoscută numai dintr-o traducere grecească. Întrucât parte din manuscrisele descoperite la Cairo datează din secolul al V-lea d.Hr., avem în față un izvor prețios de informații privind textul masoretic pretiberian și tradiția textuală babiloniană.

5.4. Alte manuscrise

5.4.1. *Manuscrisul de la New York*

Catalogul bibliotecii lui Elkan Nathan Adler[1] menționează, în 1921, un manuscris provenind din Yezd (Iran), care conține cărțile profeților postexilici, scris cel mai probabil în secolul al IX-lea. Acest manuscris, care nu a fost încă publicat, aparține în prezent bibliotecii de la Seminarul Teologic Ebraic din New York și poate fi găsit la cota „Lutzki 232". Începând cu Is. 17,3 și terminând cu Zah. 1, 15, textul prezintă grave deteriorări. Din cauza folosirii unui reactiv chimic foarte puternic, multe pagini ale manuscrisului s-au înnegrit.

5.4.2. *Pentateuhul de la Damasc*

În 1932, David Solomon Sassoon[2] data Pentateuhul de la Damasc în secolul al IX-lea. Cumpărat în 1915, la Damasc, de către tatăl său, manuscrisul ce conține 229 de pagini s-a păstrat într-o formă foarte bună: începe cu Fac. 9,26 și nu prezintă decât o singură lacună (de la Ieș. 18,1 la 18,23). În anul 1975

1. Adler, *Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Collection of Elkan Nathan Adler*, Cambridge, 1921, pp. 5.
2. D.S. Sassoon, *Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library*, Londra, 1932, vol. I, 22b-23b.

a fost achiziţionat de către Biblioteca ebraică universitară şi naţională din Ierusalim, unde poate fi găsit la cota „Heb Quart. 5702". A fost publicat în facsimil, în două volume[1]. În introducerea primului volum, D.S. Loewinger[2] datează acest manuscris în prima jumătate a secolului al IX-lea şi apreciază că este de origine tiberiană. În introducerea celui de-al doilea volum, M. Beit-Arie[3] datează volumul în jurul anului 1000 şi socoteşte că a fost scris fie în Palestina, fie în Egipt. Yeivin[4] datează acest manuscris la începutul secolului al X-lea.

5.4.3. *Manuscrisul Berlin Or. qu. 680 şi JthS 510*

Este vorba, probabil, despre cel mai vechi manuscris[5] (parţial păstrat) care conţine cărţile poetice. Punctuaţia sa babiloniană (corectată ulterior potrivit normelor yemenite) a atras atenţia lui Kahle, care i-a dedicat în 1902 un studiu minuţios[6]. Tot Kahle va publica o descriere a celor 101 pagini păstrate ale manuscrisului pe care îl socoteşte drept cel mai amplu text babilonian autentic care s-a păstrat până în zilele noastre[7]. Ordinea cărţilor prezentate în manuscris este cea indicată în Talmudul babilonian. Un facsimil al acestui manuscris a fost publicat în anul 1972[8].

---

1. *Ms. Ierusalim heb. quart. 5702, facsimil: The Damascus Pentateuch*, 2 vol., Copenhaga 1978-1982.
2. P. 13.
3. P. 10.
4. Yeivin, אנציקלופדיה מקראיח כתבי יד של המקראצ, מקרא, V, 130-139
5. Yeivin sugerează secolul al IX-lea (vezi î øà, pp. 422).
6. P. Kahle, *Der masoretische Text des Alten Testaments nach der Überlieferung der babylonyschen Juden*, Leipzig, 1902.
7. Idem, *Die hebräischen Bibelhandschriften aus Babylonien*, Gießen, 1928, 28s.
8. Ms. Berlin Or. qu. 680, facsimil „Bible-Hagiographa, Codex Berlin Or. Qu. 680 – Codex New York", *JTS* 510, Ierusalim, 1972.

5.4.4. *Manuscrise din perioada precreştină şi creştină timpurie*

Unii ar putea vorbi despre manuscrise masoretice şi premasoretice în loc de manuscrise medievale şi precreştine, pentru că, aşa cum am văzut deja, toate manuscrisele medievale disponibile dau mărturie despre tradiţia masoretică: unele despre lucrarea masoreţilor tiberieni, altele despre cea a masoreţilor babilonieni[1]. Valoarea deosebită a manuscriselor descoperite la Qumran constă în faptul că oferă material care precedă perioada masoretică. Un studiu paleografic preliminar şi analizele cu Carbon 14[2] au stabilit imediat că toate manuscrisele au fost copiate între secolul al III-lea î.Hr. şi prima jumătate a secolului I d.Hr. Săpăturile arheologice din diferitele grote de la Qumran au scos în evidenţă faptul că manuscrisele fuseseră depozitate în grote înainte de distrugerea provocată de armata romană în timpul primului război israelian împotriva Romei, în anii 64-74 d.Hr. Prin urmare, toate aceste documente provin dintr-o perioadă importantă a evoluţiei şi a dezvoltării ideilor religioase. Aceasta este perioada care precedă fixarea definitivă a textului Bibliei ebraice, formarea iudaismului rabinic şi naşterea creştinismului[3].

Deoarece aceste manuscrise au fost păstrate în limba lor originară – ebraică, aramaică şi câteva în greacă –, studierea lor va putea completa cunoştinţele noastre despre cum erau scrise şi vorbite aramaica şi ebraica în Palestina în timpul perioadelor elenistică şi romană. Întrucât majoritatea sunt texte

1. F.E. Deist, *op. cit.*, p. 61.
2. Datarea cu Carbon 14 este o tehnică elaborată de către profesorul Libby din California, folosită în vederea stabilirii datei unui vestigiu în funcţie de nivelul de dezintegrare al conţinutului de Carbon 14, unul dintre elementele esenţiale ale oricărei materii organice.
3. J.T. Milik, *Ten years of discovery in the wildernes of Judaea*, S.C. M. Press, Londra, 1959, pp. 98.

religioase care provin direct de la un grup de evrei, analizarea lor ne va permite să înţelegem cum era în realitate lumea ebraică înainte de căderea Ierusalimului din anul 70 d.Hr. Manuscrisele de la Marea Moartă au o importanţă deosebită pentru studiul Vechiului şi Noului Testament, întrucât suplinesc lipsa documentelor biblice din perioada veterotestamentară, lucru firesc dacă ne amintim de obiceiul evreilor de a distruge cărţile de cult mai vechi prin depozitarea lor în gropi ascunse, în afara cetăţilor, pentru a evita profanarea lor de către neştiutori. Documente inestimabile pentru critica textuală şi pentru istoria textului Vechiului Testament, manuscrisele de la Marea Moartă sunt importante atât pentru că descoperirea lor ajută la stabilirea unui text cât mai apropiat de originalul cărţilor canonice ale Vechiului Testament, cât şi pentru că oferă posibilitatea alcătuirii de noi dicţionare biblice, concordanţe şi liste cronologice privind evoluţia limbii ebraice biblice[1].

Clima extrem de uscată şi temperatura constantă din grote au contribuit la păstrarea, mai bine de 2000 de ani, a unei părţi importante din aceste manuscrise. Încercând să răspundă la întrebarea referitoare la alegerea acestui loc pentru depozitarea manuscriselor, unii cercetători au emis ipoteza existenţei unor *genizah*, adică a unor depozite în care erau abandonate scrieri sacre care nu se mai foloseau, pentru a fi distruse în mod natural, fără intervenţie umană. În acest sens, *genizah* descoperită lângă o sinagogă din vechiul Cairo, de unde S. Schechter, la începutul secolului XX, a recuperat o mare cantitate de manuscrise care au adus o contribuţie majoră la înţelegerea gândirii iudaice medievale, pare să constituie un precedent evident[2]. În orice caz, nu este atestată existenţa unor *genizah* în perioade atât de timpurii cum sunt cele în

1. Pr. Prof. Dr. Emilian Corniţescu, *Descoperiri arheologice în Ţara Sfântă în ultimii cincizeci de ani (1920-1970) şi raportul lor cu Vechiul Testament*, Teza de doctorat în teologie, *ST* nr. 9-10/1982, pp. 665.
2. E. Qimron, „The need for a comprehensive critical edition of the Dead Sea Scrolls", L.H. Schiffman, Sheffield, *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls* (ed.), JSOT Press, 1990, pp. 121-131.

care au fost copiate manuscrisele de la Marea Moartă. Pe lângă aceasta, grija cu care unele dintre aceste manuscrise au fost depozitate/învelite în pânză şi amplasate în vase mari nu permite prezumţia că au fost aşezate în grotele de la Qumran pentru a putea fi distruse pe căi naturale. În plus, inaccesibilitatea locului din inima deşertului face greu de imaginat că cineva s-ar fi străduit să care sulurile acolo pentru ca ele să fie distruse în mod natural.

Manuscrisele descoperite la Qumran erau mult prea numeroase pentru a da mărturie despre o singură tradiţie. Suntem în posesia unor texte care nu pot fi clasificate pe baza unor familii textuale, sau explicate în termenii unei teorii textuale locale. În mod deosebit manuscrisele ne arată faptul că au apărut într-o comunitate exclusivistă, o comunitate care s-a rupt de restul lumii iudaice şi care interzicea orice contact cu persoanele din afara comunităţii. Deosebit de interesant este faptul că, în ciuda extraordinarei diversităţi a materialului descoperit, nu a fost găsită nici o scriere care să contrazică ideile de bază ale acestei comunităţi sau să prezinte ideile unui grup opus comunităţii, aşa cum erau fariseii, cel mai influent partid religios din acea vreme[1]. Desigur, nu toate manuscrisele descoperite conţin lucrări care să fie propriul produs al comunităţii. Cantitatea mare de texte biblice şi alte compoziţii care sunt cu mult anterioare naşterii comunităţii reprezintă cea mai bună dovadă că nu toate manuscrisele din bibliotecă erau lucrări proprii. Oricum, natura exclusivistă a comunităţii relevată în texte ne asigură că toate lucrările, în ciuda varietăţii lor, erau considerate a fi compatibile cu ideologia specială a acesteia. În acelaşi timp, astfel de texte ne ajută să ne închipuim cam ce fel de „Vechiul Testament" aveau la dispoziţie primii creştini. Din moment ce codicele au apărut mult mai târziu, probabil că primii creştini se foloseau de textele pe care le aveau la dispoziţie în imediata lor vecinătate.

1. E-M Laperrousaz, „Note sur l'origine des manuscrits de la Mer Morte", *Annales* 6 (1987), pp. 1305-1312.

Qumranul este o mărturie în plus care arată că până și într-o societate închisă, predominau mai multe tradiții textuale. Cea mai potrivită concluzie ar fi aceea că manuscrisele de la Qumran reflectă, într-o uimitoare imagine, statutul „textului" ebraic al Vechiului Testament înainte de perioada tanaimilor și amoraimilor.

Câteva fragmente de texte biblice s-au descoperit și la Masada. Întrucât se cunoaște cu precizie data exactă a distrugerii comunității, și anume anul 73 d.Hr., aceste texte sunt deosebit de importante, pentru că datează din aceeași perioadă cu manuscrisele de la Qumran. Interesant este că aceste fragmente conțin uneori texte care pot fi numite pe bună dreptate, din scopuri practice, „masoretice". De exemplu, un fragment care conține pasajul din Lev. 4,3-9 reflectă perfect textul masoretic. Un alt fragment conține Ps. 150,1-6, după care apare un spațiu liber pentru a indica faptul că este vorba despre ultimul psalm dintr-o colecție; acest lucru confirmă colecția masoretică de mai târziu. Într-un anumit fel, aceste fragmente confirmă supoziția potrivit căreia textul standardizat reflectat în tradiția masoretică exista deja în jurul anului 73 d.Hr., încât procesul de standardizare trebuie să se fi încheiat devreme, la începutul primului secol creștin. Acest lucru este întru totul posibil, însă nu putem risca să tragem astfel de concluzii bazându-ne doar pe câteva fragmente textuale. Coborând data standardizării textului ebraic la începutul erei creștine, ajungem să suprapunem tradiția comunității de la Masada peste cea a comunității de la Qumran, ceea ce face ca relația comunității de la Masada cu iudaismul oficial să fie mult mai complexă; și mai mult, în acest caz „teoria textelor locale" trebuie revizuită încât să se aibă în vedere și alte regiuni, pe lângă Egipt, Palestina, Babilonia, din moment ce într-un spațiu atât de mic coexistau diferite tipuri textuale. Judecând după citatele din Vechiul Testament care apar în Noul Testament, putem afirma cu certitudine că textul „oficial" al cercurilor fariseice nu reprezenta textul standard de referință pentru primii creștini. Prin urmare, deși fragmentele de la Masada

pot demonstra că tradiția masoretică ar reflecta o versiune anterioară secolului al II-lea d.Hr., ele arată în același timp că în primul secol creștin se foloseau concomitent, în comunități diferite, tipuri textuale diferite și că prevalența tipului masoretic era un rezultat al poziției dobândite de mișcarea fariseică după căderea Ierusalimului, în anul 70 d.Hr.

6

Principalele ediții ale Bibliei ebraice

6.1. Primele ediții ale Bibliei

Descoperirea tiparului a înlocuit imediat vechea metodă de copiere de mână a manuscriselor, în acest fel îndepărtându-se posibilitatea comiterii acelor greșeli în transmiterea textului biblic, cunoscute până odinioară sub numele de „greșelile copiștilor"; au apărut atunci „greșelile de tipar", care sunt reproduse și multiplicate în mai multe ediții succesive. Prima carte tipărită este *Biblia Latină de la Gutenburg*. În 1477, apare la Bologna prima ediție (*editio princeps*) a Psalmilor în ebraică, iar în 1482, apare, în același oraș, prima ediție a Pentateuhului; cărțile Profeților văd lumina tiparului pentru prima dată în 1485-1486, la Soncino, celelalte cărți, *Ketubim*, apar în 1486-1487 la Napoli, iar textul complet al Vechiului Testament, cu vocale și accente, este tipărit pentru prima dată la Soncino, în 1488. Cele mai importante ediții ale Bibliei rămân însă Biblia complutensiană poliglotă (1514-1517) de la Alcala (Spania) și Biblia rabinică, opera lui Iacob ben Chayyim (1524-1525).

6.1.1. *Biblia complutensiană*

A fost alcătuită de către cardinalul Francis Ximénez, arhiepiscop de Toledo. Primele patru volume ale acestei lucrări cuprind textul Vechiului Testament, iar primul volum conţine textul ebraic, aramaic (Targumul Onqelos), latin şi grecesc al Pentateuhului. Întrucât era opera unor învăţaţi creştini, Vulgata ocupă o poziţie centrală, alături de textul în greacă şi latină, iar ordinea cărţilor biblice este aceeaşi cu cea întâlnită în Vulgata. De asemenea, împărţirea masoretică a textului biblic în mai multe părţi este înlocuită cu împărţirea în capitole, introdusă în bibliile latine de către Stephan Langton, în secolul al XIII-lea. Deşi accentele textului ebraic lipsesc în majoritatea cazurilor, iar vocalele nu sunt puse corect de cele mai multe ori, textul consonantic este redat cu foarte multă grijă.

Se pare că textul de bază folosit pentru această ediţie a Bibliei a fost codexul 1, de la Ginsburg, datat în 1280, actualmente aflat la Biblioteca Universităţii din Madrid.

6.1.2. *Biblia rabinică*

Între 1516-1517, Daniel Bomberg a publicat la Veneţia *prima ediţie a Bibliei rabinice*, îngrijită de către evreul convertit Felix Pratensis. Această ediţie conţinea, în anexă, Targumul ierusalimitean, Targumul Şenith la cartea Estera şi lucrarea masoretică intitulată *Diqduqe ha-Te'amim*. Deşi în prezent această lucrare se păstrează numai în muzee, Kahle a demonstrat importanţa studierii ei în vederea unei mai bune înţelegeri a istoriei textului ebraic al Vechiului Testament[1].

Mult mai cunoscută este însă cea de-a *doua ediţie a Bibliei rabinice*, prevăzută cu semne masoretice, ediţie îngrijită de

1. P. Kahle, „Felix Pratensis – a Prato, Felix. Der Herausgeber der Ersten Rabbinerbibel, Venedig 1516-1517" în *Die Welt des Orients*, i, 1947, pp. 32-36.

către Iacob ben Chayyim, între 1524-1525, la Veneţia, şi publicată de către acelaşi tipograf, Daniel Bomberg. Apărea astfel prima ediţie care arăta mare atenţie faţă de semnele masoretice şi faţă de accente, această ediţie fiind considerată, până în secolul XX, drept *textus receptus* al Bibliei ebraice. A primit numele de Biblia rabinică întrucât pe lângă textul ebraic conţinea: Targumul Onqelos şi comentarii ale lui Raşi şi Ibn Ezra la Pentateuh (vol 1); Targumul Jonathan şi comentarii ale lui Kimchi şi Ralbag la primii profeţi (vol 2); targum şi comentarii ale lui Kimchi la Ieremia şi Iezechiel şi Ibn Ezra la celelalte cărţi (vol 3). Într-un apendice al ultimului volum, pe 65 de pagini în 4 coloane, sunt reproduse părţi din *masora magna*, care erau prea lungi spre a fi incluse în marginile de sus sau de jos ale textului. De asemenea, este prima ediţie care notează pe margine atât consoanele *qere*, cât şi aşa-numitele *sebirim* (forme textuale neprevăzute). Interesat atât de ansamblul de note masoretice, cât şi de textul ebraic propriu-zis, Iacob ben Chayyim a consultat în prealabil un mare număr de manuscrise ebraice, rezultatul muncii sale fiind socotit *editio princeps* a Bibliei ebraice. Potrivit lui Ginsburg, Iacob ben Chayyim, evreu ortodox, nu vedea cu ochi buni prima ediţie rabinică a Bibliei, editată de către un neofit (*Felix Pratensis*) şi dedicată papei Leon al X-lea[1]. Ben Chayyim este recunoscut drept un cercetător prodigios, întrucât în timpul celor şapte ani de colaborare cu Bomberg, înainte de publicarea Bibliei rabinice, a mai editat Talmudul babilonian (1520-1523), *editio princeps* a Talmudului palestinian (1522-1523) şi Concordanţa lui rabbi Nathan (1523)[2]. În ceea ce priveşte ediţia Bibliei rabinice îngrijită de el, Ginsburg îi citează cuvintele: „Când i-am explicat lui Bomberg avantajul de a nota şi notele masoretice, acesta a făcut tot ce i-a stat în putinţă, trimiţând

1. C.D. Ginsburg, *Introduction to the massoretico-critical edition of the Hebrew Bible*, Trinitarian Bible Society, Londra, 1897, pp. 956.
2. Bleddyn J. Roberts, *The Old Testament text and versions. The Hebrew Text in Transmission and the History of the Ancient Versions*, University of Wales Press, Cardiff, 1951, pp. 87.

oameni în toate țările ca să caute ce putea fi găsit din *masora*; și slavă Domnului, a aflat majoritatea cărților masoretice"[1]. Însă, în ciuda tuturor strădaniilor lui Bomberg, Ben Chayyim se plânge, în prefața Bibliei sale, de faptul că manuscrisele dobândite erau foarte greu de descifrat din cauza abrevierilor și a ornamentelor; de aici putem deduce că tradiția masoretică încetase a mai fi parte integrantă a procesului prin care scribii transmiteau manuscrisele, adeseori acestea devenind simple obiecte cu care scribii își încercau măiestria artistică[2]. Importanța lucrării lui Ben Chayyim constă nu numai în studierea atentă a ansamblului de note masoretice, ci și în introducerea lor pe marginile textului și în revizuirea textului în funcție de aceste note[3]. Ben Chayyim își propusese să facă din ediția Bibliei sale ebraice versiunea standard a textului masoretic. Întrucât această a doua ediție a Bibliei rabinice nu urmează cu strictețe un manuscris anume, putem spune că avem de-a face cu un text eclectic. Bibliștii au demonstrat că, deși se bazează în principal pe un manuscris spaniol, textul se abate adeseori de la el, putând fi ușor deslușite influențe ale unor texte Ben Naftali și ale versiunilor *Ma'arbae* (apusene) și *Madinhae* (răsăritene).

Alte Biblii rabinice apărute la Veneția în 1546-1548, 1568 și 1617-1619 prezintă tot textul Bibliei îngrijite de către Ben Chayyim.

Edițiile poliglote pregătite la Anvers (1569-1572), Paris (1629-1645) și Londra (1657-1669) sunt adaptări după Biblia poliglotă de la Alcala și după a doua ediție a Bibliei rabinice.

---

1. C.D. Ginsburg, *Jacob Ibn Adonijah's Introduction to the Rabbinic Bible*, 1867, p. 5.
2. Un exemplu edificator de *masora* împodobită cu ornamente îl găsim într-o fotografie în facsimil care însoțește, în *Enciclopedia iudaică* (vol viii), articolul despre *masora*; pentru alte exemple, a se vedea J. Leveen, *The Hebrew Bible in Art*, Schweich Lectures, Londra, 1944.
3. Bleddyn J. Roberts, *op. cit.*, pp. 88.

6.1.3. *Biblia poliglotă de la Anvers*

Cunoscută şi sub numele de *Biblia Regia* (Biblia regală), din moment ce a fost tipărită cu banii donaţi de către regele Filip al II-lea, a fost îngrijită de către Benito Arias Montano şi tipărită de către Christophe Plantin în 1569-1572, în opt volume, primele patru fiind dedicate Vechiului Testament. Textul ebraic şi cel aramaic folosesc vocalizarea tiberiană, cu toate că nu sunt menţionate notele masoretice. Textul ebraic este identic cu cel al Bibliei complutensiene, ţinând cont de primele două Biblii rabinice ale lui Felix de Prato (1516-1517) şi Iacob ben Chayyim (1524-1525)[1].

6.1.4. *Biblia poliglotă de la Paris*

Având 9 volume, reproduce integral textul Vechiului Testament din Biblia de la Anvers, la care se adaugă Pentateuhul samaritean şi targumul său, textul siriac şi o versiune arabă a Vechiului Testament. Pentateuhul samaritean, publicat pentru prima dată, se baza în principal pe manuscrisul ebraic 2 datat în secolul al XIV-lea, care se găseşte la Biblioteca Naţională din Paris. Targumul Pentateuhului samaritean se baza pe un manuscris de la Vatican, datând din secolul al XVI-lea. *Peşitta* se baza pe un manuscris din secolul al XVII-lea, aflat în prezent la Biblioteca Naţională din Paris, iar textul arab se baza pe un manuscris cumpărat de la Cairo, în jurul anului 1606, ulterior păstrat în cadrul aceleiaşi biblioteci din Paris[2].

---

1. M.J. Mulder, „The transmission of the Biblical Text", în M.J. Mulder; H. Sysling (ed.), *Mikra. Text, Transmission, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen/ Maastricht/Philadelphia, Van Gorcum/Fortress, 1988, pp. 124.
2. „La conscience des problemes textuels de l'Ancien Testament. Etat de la question hier et aujourd'hui", în *L'enfance de la Bible hebraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches*

6.1.5. *Biblia poliglotă de la Londra*

În șase volume, opera lui Brian Walton și Edmund Castell depășește edițiile anterioare în ceea ce privește îngrijirea textului. Pe lângă textul ebraic al Pentateuhului samaritean și Targumul samaritean, această ediție a Bibliei cuprinde și textul grecesc al Septuagintei[1], fragmente din *Vetus Latina*, targumuri și părți din versiunile etiopiene și persane. Această ediție a Bibliei este înzestrată cu un *apparatus criticus* textual și cu un lexicon[2] în șapte limbi.

Nu foarte mult timp după apariția acestor ediții ale Bibliei, s-a simțit nevoia folosirii într-o singură Biblie, a tuturor manuscriselor medievale care stătuseră la baza edițiilor anterioare. Răspunsul la această preocupare, în perfect acord cu spiritul enciclopedic al secolului al XVIII-lea, a fost lucrarea monumentală a lui Kennicott[3], *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus* (1776-1780) și cea a lui De Rossi, *Variae lectiones Veteris Testamenti* (1784-1788)[4]. Într-un prospect publicat la 3 ianuarie 1782, de Rossi face o prezentare a lucrării în patru

recentes, sub îndrumarea lui Adrian Schenker și Philippe Hugo, Labor et Fides, Le Monde de la Bible, no 52, 2005, pp.51

1. Septuaginta reia textul sixtino-clementin al ediției din 1628, îngrijită de către Jean Morin.
2. Lexiconul a fost adăugat de către Castell.
3. În vederea strângerii fondurilor necesare tipăririi acestei ediții a Bibliei, Kennicott a reeditat, la Oxford, în 1770, *The ten annual accounts of the Collation of Hebrew Manuscripts of the Old Testament; begun in 1760 and compleated in 1769: by Benjamin Kennicott*; a adăugat, în anexă, un caiet intitulat „Proposals for preparing for the Press the various Readings collected from the Hebrew MSS. of the Old Testament". În timp ce 315 cotizanți din Marea Britanie (la care se adaugă prințul Guillaume V d'Orange și Academia de Științe din Mannheim) au contribuit la lipirea variantelor textuale, alți 45 de noi cotizanți au ajutat la întocmirea aparatului critic. În anul 1771 Kennicott s-a căsătorit; soția sa, Ann, a învățat limba ebraică pentru a-l ajuta la copierea și la corectarea variantelor biblice.
4. Titlul complet al lucrării este *Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa manuscriptorum editorumque codicum congerie haustae,*

volume pe care intenţiona să o editeze, explicând totodată scopul proiectului său: spre deosebire de ediţia anterioară, apărută sub îngrijirea lui Kennicott, el dispunea de 1200 de mărturii textuale în plus, pe care urma să le analizeze cu minuţiozitate în vederea clarificării sensului unor cuvinte; în acelaşi prospect precizează că va consulta toate manuscrisele iudaice, textul samaritean al Pentateuhului şi toate celelalte versiuni mai vechi. După toate aceste strădanii de a compila manuscrise, în secolul al XIX-lea apar primele încercări de a stabili un text care să prezinte garanţii sigure în privinţa autenticităţii; pentru aceasta, era nevoie atât de stabilirea unui set de principii şi metode, cât şi de verificarea tuturor variantelor textuale păstrate în manuscrise. Astfel, după aproape 500 de ani de istorie a textului tipărit al Bibliei, rămâne actuală întrebarea: care este „cel mai bun text" reprodus într-o ediţie a Bibliei? Răspunsul la această întrebare nu poate fi aflat fără o analiză profundă a tuturor datelor legate de istoria textului biblic în Evul Mediu şi chiar mai înainte; pentru aceasta, este necesar să ştim care text reprezintă cea mai bună tradiţie a textului consonantic. În zilele noastre, această întrebare devine mai presantă, cu atât mai mult cu cât manuscrisele de la Marea Moartă oferă noi informaţii despre pluralitatea textelor existente încă înainte de fixarea textului consonantic, întreprinsă la începutul perioadei mişnaice[1]. În diferitele sale faze, istoria textului ebraic cuprinde încercări succesive de a uni diversitatea formelor textuale; până în prezent, istoria textului tipărit al Bibliei nu este altceva decât istoria stabilirii progresive a unui anumit text, începând cu cele trei recenzii tipărite în perioada Renaşterii: ediţia Soncino, din 1494, pe care a folosit-o şi Martin Luther atunci

---

ad Samaritanum textum, ad vetustissimas versiones, ad accuratiores Sacrae Criticae fontes ac leges examinatae, perpetuisque notis historico--criticis illustratae.

1. Julio Trebolle Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An introduction to the history of the Bible,* traducere din limba spaniolă de Wilfred G.E. Watson, Brill, Eerdmans, Leiden, 1998, p. 272.

când a tradus Biblia în germană; Biblia poliglotă complutensiană (1514-1517) şi Biblia rabinică a lui Iacob ben Chayyim (1524-1525).

6.2. Ediţii moderne ale Bibliei ebraice

6.2.1. *Ediţia* Baer-Delitzsch

Conţine separat toate cărţile Vechiului Testament, cu excepţia Exodului şi a Deuteronomului. Această ediţie, apărută între 1869-1895, se vroia o încercare de reconstituire a textului ebraic, pe baza notelor masoretice; din nefericire, modalitatea neştiinţifică de abordare a ansamblului de note masoretice a condus la un text ebraic care practic nu a existat niciodată.

6.2.2. *Ediţia* The Sacred Books of the Old Testament

Îngrijită de către Paul Haupt, apare în America, între 1894-1904. Această ediţie, rămasă neterminată, este cunoscută îndeosebi datorită paginilor sale multicolore, editorul folosindu-se de mai multe culori pentru a indica diferitele surse (J, E, D, P) pe care criticismul textual pretinde că le-a identificat la baza cărţilor biblice[1].

---

1. Bleddyn J. Roberts, *op. cit.*, p. 89.

6.2.3. *Ediţia Ginsburg*

Bazată pe a doua ediţie a Bibliei rabinice îngrijită de către Iacob ben Chayyim întrebuinţa neîngrijit semnele masoretice, iar manuscrisele, majoritatea datând dinainte de 1524, erau folosite eclectic, fără nici o clasificare preliminară. Această ediţie, mult depăşită de ediţiile care au urmat, a fost alcătuită în anul 1908, ca urmare a rugăminţii primite de către C.D. Ginsburg din partea Societăţi Biblice Britanice şi străine de a pregăti pentru ei un text al Vechiului Testament[1]. În introducerea acestei ediţii, Ginsburg a scris o lucrare impresionantă de 1006 pagini, deosebit de valoroasă până în zilele noastre.

6.2.4. Biblia Hebraica Kittel *(BHK)*

Biblia cunoscută sub numele de *Biblia Hebraica*, îngrijită de către R. Kittel, este cea mai folosită ediţie a secolului XX. Dacă primele două ediţii (prima apărută în 1906, cea de-a doua în 1913) încă mai urmau textul celei de-a doua ediţii a Bibliei rabinice, la sugestia lui Kahle, a treia ediţie, apărută în 1937, reproduce textul din Codexul de la St. Petersburg, copiat în 1008, pe care Kahle îl socotea un text pur masoretic, scris de către Aaron ben Moses Ben Aşer. Sprijinul financiar pentru pregătirea textului a venit din partea a trei instituţii: Wurttembergische Bibelanstalt, care a sponsorizat primele două ediţii, *Deutsche Notgemeinschaft* şi *Preußusches Kultusministerium*. Dificultăţile întâmpinate în obţinerea accesului, atât la Codexul Aleppo, cât şi la notele lui Cassuto referitoare la acest text, au făcut imposibilă, la început, încorporarea acestui codex în aparatul critic. Kittel susţine în prefaţa celei de-a treia ediţii a Bibliei sale că, bazându-se pe Codex Leningradensis, a mers mai departe, dincolo de Biblia rabinică, până la textul

1. O a doua ediţie a acestei Biblii a văzut lumina tiparului în anul 1926.

masoretic original reprezentat de tradiţia Ben Aşer. Aşadar, Kittel pretinde că textul Bibliei îngrijite de el este un adevărat text Ben Aşer, poate chiar singurul text masoretic adevărat[1]. În acelaşi timp, susţine că a corectat doar greşelile majore făcute de către scribi şi a adăugat un nou aparat critic complet în două coloane: prima coloană conţinea „informaţii mai puţin importante", iar cea de-a doua propunea „adevărate amendamente textuale"[2]. După moartea lui Kittel, în 1929, editarea a fost preluată de către Albrecht Alt şi Otto Eissfeldt. Începând cu anul 1951, a mai fost adăugată o coloană care conţinea informaţii preluate din manuscrisele de la Qumran[3]. Prefaţa lui Kittel tinde parcă să sugereze cititorului aşteptări optimiste, întrucât, aşa cum am mai spus, pretinde atât că textul publicat al BHK este de fapt o replică fidelă a Codexului Leningradensis, cât şi că acest text reprezintă un text Ben Aşer bazat pe textul masoretic[4]. Cu toate acestea, în lumea studiilor biblice rămâne deschisă întrebarea legată de „apropierea" acestei ediţii de *textul* masoretic, susţinută de către Kittel. Nu există nici un motiv concret care să arate de ce această ediţie ar fi mai apropiată de textul masoretic decât orice alt manuscris sau text, cum ar fi de exemplu, un manuscris Ben Naftali. Din variatele tradiţii de la Tiberia, tradiţia Ben Aşer constituie o singură direcţie[5]; acesta este motivul

1. *Biblia Hebraica* (*editio altera*), R. Kittel (ed.), 1925, „Cuvânt înainte", p. XXVI.
2. *Ibidem*, XXVII-XXVIII.
3. Israel Yeivin, „The New edition of the Biblia Hebraica – Its Text and Massorah", *Textus* 7 (1969), pp. 114-123.
4. În cartea sa *Geniza*, Kahle spune limpede că BHK este mai curând un „text colaţionat" (*collated text*) (P. Kahle, *Geniza, Prolegomena to Biblia Hebraica*, 1937). Textul ediţiei a doua BHK, adică textul Ben Chayyim, a fost revizuit de către Gottfried Quell pe baza Codexului Leningradensis; prin urmare, cititorul BHK nu poate spune că citeşte textul original din Codex Leningradensis; se clarifică în acest fel şi puritatea tradiţiei Ben Aşer a textului din BHK, din moment ce am arătat mai sus că, de fapt, Codex Leningradensis conţine şi texte care provin din tradiţia Ben Naftali.
5. J.L. Teicher, „The Ben Asher Bible Manuscripts", *JJS* 2 (1950), pp. 17-25.

pentru care se impune o oarecare prudenţă în a vorbi despre vreun text ca fiind *textul* masoretic al *masoreţilor*. Deşi celor mai mulţi editori le place să vorbească despre ediţiile lor textuale ca fiind *textul* masoretic (de exemplu, BHK bazată pe Codex Leningradensis; proiectul *Hebrew University Bible* bazat pe Codex Aleppo), Deist sugerează că cea mai înţeleaptă atitudine este aceea de a vedea astfel de manuscrise drept părţi ale marii tradiţii masoretice de la Tiberia[1].

6.2.5. Biblia Hebraica Stuttgartensia *(BHS)*

În anul 1977, apare o nouă ediţie, îngrijită de către K. Elliger şi W. Rudolph. Pregătirea ediţiei *Biblia Hebraica Stuttgartensia*[2] a fost făcută cu mult mai multă prudenţă, fiind înzestrată cu o cantitate foarte mare de noi materiale textuale, printre care se numără şi manuscrisele de la Qumran. Cititorul acestei ediţii poate fi foarte uşor tentat să creadă că are în faţă manuscrisul reprodus al Codexului Leningradensis; problema este că acest codex nu împarte propoziţiile în stihuri: părţile poetice apar sub aceeaşi formă ca şi cele în proză. Împărţirea propoziţiilor în stihuri sau unităţi metrice a fost întreprinsă de către cei ce au îngrijit această ediţie şi reflectă o teorie specifică poeziei ebraice şi metricii poetice, teorie ce s-a aplicat textului mult mai târziu. Unităţile metrice stabilite în acest fel nu coincid întotdeauna cu unităţile indicate de către masoreţi. Este important de reţinut că împărţirea în versete a *Bibliei Hebraica Stuttgartensia* este opera editorilor, nu a masoreţilor. Un cititor neavizat poate crede că are în faţă „originalul”, când de fapt, această versificare a fost făcută cu doar câteva zeci de ani în urmă; acelaşi cititor este nevoit,

1. F.E., Deist, *op. cit.*, p. 77.
2. K. Elliger, W. Rudolph (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia. Edition quinta emendata opera*, A. Schenker, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997.

într-o oarecare măsură, să accepte o anumită împărţire metrică. Desigur, nimeni nu îi poate învinui pe editori pentru greşelile de tipar; oricine ştie că este practic imposibil să obţii o copie perfectă în urma tipăririi unei cărţi, cel puţin la prima ediţie[1].

BHS urmează foarte îndeaproape Codex Leningradensis, ceea ce reprezintă un progres faţă de BHK; cel puţin studenţii au la dispoziţia lor copia unui anumit manuscris, iar profesorii pot da, din cuprinsul său, exemple de greşeli de copiere[2]. În ceea ce priveşte aparatul critic, editorii au depus o muncă epuizantă, constând din notarea mai multor detalii: variaţii ale accentelor, lacune textuale (1Sam. 2,8 unde sunt menţionate în notă de subsol câteva litere care lipsesc dintr-un manuscris de la Qumran); diferite variaţii de pronunţie (în funcţie de *meteg*, *dagheş*), semne masoretice critice, mai multe remarci gramaticale (morfologice, sintactice, lexicografice, stilistice). Aparatul critic se aseamănă uneori foarte mult cu cel al BHK, însă de cele mai multe ori este considerabil diferit. Notele care însoţesc textul cărţii Iosua au scăzut cu 30%, iar cele de la Levitic şi Deuteronom s-au mărit cu 16%, respectiv 100%. De asemenea, se poate constata o oarecare inconsistenţă în referirile la aceeaşi sursă, în sensul că aparatul critic arată că editorul a folosit o anumită sursă, dar uneori, chiar variante textuale evidente care apar în acea sursă nu sunt menţionate în aparatul critic. Aparatul critic al BHS reflectă o nouă tendinţă a criticismului textual contemporan, deşi nu abandonează întru totul practica sugerării de corecturi textuale bazate pe criterii literare. Rămâne o problemă deschisă dacă aparatul critic al BHS poate fi folosit în vederea reconstituirii unui text

---

1. Wonnenberger a înregistrat într-un „manual" foarte folositor pentru cititorii BHS o listă de erate care conţine peste 30 de corecturi, multe dintre ele fiind erori tipic „scribale" (*h* în loc de *j*, sau *v* în loc de *c*) (R. Wonnenberger, *Understanding BHS. A manual for the users of Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1984). O traducere germană a acestei cărţi a apărut sub numele *Die Apparatsprache der Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ein linguistischer Beitrag zur Editionskunde*, Biblica 64 (1983), pp. 305-342.
2. J. Barr, „Review of BHS", *JSS* 25 (1980), p. 99.

„original" ebraic, din moment ce este incomplet, inconsistent şi eclectic.

În zilele noastre, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* constituie ediţia cea mai larg răspîndită a Vechiului Testament şi se numără printre Bibliile cele mai des folosite, graţie aparatului său critic, citat adeseori. Ca şi *Biblia Hebraica Kittel*, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* nu îşi propune să stabilească un text critic. Dacă Rudolph Kittel alesese textul Ben Chayyim[1] pentru primele două ediţii, Paul Kahle, în cea de-a treia ediţie la *Biblia Hebraica Kittel*, din anul 1937, a optat pentru redarea celui mai vechi manuscris complet al Bibliei ebraice: Codex Leningradensis (L), datat în jurul anului 1008. Această cale a fost urmată şi de către editorii *Bibliei Hebraica Stuttgartensia*, deşi mai mulţi biblişti[2] ai zilelor noastre contestă această opinie pe considerentul că scopul principal al criticii textuale îl reprezintă descoperirea acelei forme textuale aflate cât mai aproape de original. În ceea ce priveşte ansamblul de note masoretice, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* reproduce doar *masora parva* a Codexului Leningradensis. Această parte a ediţiei a fost încredinţată lui Gerard Weil[3] care şi-a propus să corecteze şi să completeze corpusul masoretic. În plus, listele care conţin *masora magna* nu sunt tipărite în BHS în locul în care se găsesc în Codex Leningradensis, ci formează un volum aparte[4].

Biblia Hebraica Kittel şi *Biblia Hebraica Stuttgartensia* au în comun următoarele caracteristici:

---

1. Jacob ben Chayyim Adoniya, *Biblia Rabbinica*, 4 vol., Veneţia, 1525 (retipărită la Ierusalim, Makor Publishing LTD, 1972).
2. Bruno Chiesa, „Some Remarks on Textual Criticism and Editing of Hebrew Texts", *Manuscripts of the Middle East* 6, 1992, pp. 138-144.
3. G.E. Weil, *Massorah Gedolah iuxta codicem Leningradensem B19 a*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma, 1971.
4. *L'enfance de la Bible hebraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumiere des recherches recentes*, sub îndrumarea lui Adrian Schenker şi Philippe Hugo, Labor et Fides, Le Monde de la Bible, no 52, 2005, pp. 14-15.

1. Alegerea subiectivă a variantelor dintre toate mărturiile textuale şi o selecţie a amendamentelor care au fost propuse de-a lungul generaţiilor.
2. O anumită evaluare a variantelor şi a amendamentelor conjuncturale, prin intermediul unor cuvinte latine[1]: l(*ege*) = citeşte!, dl (*delendum*) = şterge!, ins(*ere*) = introdu!, pr(*aemitte*) = pune înainte!
3. Deşi textul biblic al BHK (începând cu ediţia a treia) şi cel al BHS redau conţinutul Codexului Leningradensis, aranjarea formelor poetice (şi pe alocuri, chiar şi a textelor în proză) este rodul muncii editorilor[2].

6.2.6. Hebrew University Bible

Universitatea Ebraică din Ierusalim pregăteşte o nouă ediţie a textului biblic ebraic, bazat în principal pe Codexul Aleppo, datat din prima jumătate a secolului al X-lea. Acest codex reprezintă un text „Ben Aşer" de o calitate mult mai bună decât codexul din St. Petersburg. Potrivit lui Ben-Zvi şi Goshen-Gottstein, acest codex nu este altceva decât faimosul manuscris autorizat de către Maimonide, care a conferit prestigiul autorităţii sale unui codex care conţinea textul întregii Biblii ebraice pe care o folosise în Egipt. Acest codex fusese folosit în prealabil la Ierusalim ca model pentru copierea altor manuscrise. O caracteristică a acestei ediţii este faptul că adună laolaltă variante masoretice din sursele rabinice şi din manuscrisele de la Marea Moartă, precum şi material extras de la scriitorii mai vechi. Această ediţie nu îşi propune să corecteze textul ebraic[3]. Proiectul *Hebrew University Bible* urmează un

1. H.P. Ruger, *An English Key to the Latin Words and Abbreviations and the Symbols of Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, 1981.
2. E. Tov, *Textual criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis/Aasen, 1992, pp. 375.
3. Julio Trebolle Barrera, *op. cit.*, 1998, p. 260.

concept cu totul diferit de cel care stă la baza ediţiilor *Wurttembergische Bibelanstalt*. La o analiză de suprafaţă, singura diferenţă o constituie notele critice care sunt mult mai extinse, din moment ce textul de bază al acestei ediţii nu diferă foarte mult de cel al BHS. Adevărul, de fapt, este că diferenţele dintre această ediţie (prescurtată HUB) şi BHS sunt foarte mari şi că ediţia HUB se bazează pe o concepţie de criticism textual, foarte mult diferit de cel pe care se bazează aparatul BHS. Textul de bază este Codexul Aleppo, care este privit, aşa cum am mai spus, ca un text Ben Aşer pur, dar care conţine în acelaşi timp şi pasaje netipice pentru tradiţia Ben Aşer. Oricum, acesta este textul de bază al ediţiei HUB.

În notele de subsol, variantele textuale sunt clasificate potrivit perioadelor din care provin. Fiecare coloană orizontală conţine mărturii din perioade diferite, de la izvoare premasoretice la comentarii medievale. Problema principală pe care o ridică o astfel de ediţie constă în timpul necesar elaborării. Acest proiect a început în anii '60, iar finalul nu se întrezăreşte încă. Prin urmare, se poate spune că va sta la dispoziţia generaţiilor viitoare, dar în prezent pot fi consultate doar câteva din părţile textului ebraic. În al doilea rând, din moment ce rezultatul unui asemenea proiect va fi o ediţie de bibliotecă, achiziţia sa fiind un adevărat lux, va fi disponibilă în mod sigur numai cercetătorilor care au acces la bibliotecile universitare sau de stat. HUB aduce o contribuţie majoră la ediţiile textuale ebraice anterioare. Conceptul de criticism textual care rezultă din acest proiect poate fi numit „studiul curentelor textuale". Ideea de bază nu este aceea de a reconstrui un prototext, ci de a oferi toate variantele textuale disponibile care îl pot ajuta pe cititor să înţeleagă diferenţa dintre textele enunţate şi formele lor anterioare, când au suferit intervenţia mai multor scribi şi comentatori[1].

Hebrew University Bible (HUB) este prima *editio critica maior* a Bibliei ebraice. Prima ediţie critică modernă, cea a lui Benjamin Kennicott, din 1776-1780, nu ţine cont decât de

1. F.E. Deist, *op. cit.*, p. 83.

textul consonantic, în timp ce ediţia lui Giovanni Battista De Rossi, din 1784-1788, deşi ţinea cont de vocale, nu oferea decît un aparat selectiv al unor anumite texte. *Hebrew University Bible* îşi propune să analizeze toate datele textuale, consoanele, vocalele, accentele (*te'amim*), împărţirea în *setumot* şi *petuhot*, oferind în acelaşi timp, mărturiile vechilor versiuni, mărturii textuale neebraice ale Bibliei ebraice, pe care Kennicott nu le menţionase. Textul HUB este însoţit de un aparat împătrit. Primul aparat este dedicat traducerilor vechi ale Bibliei; al doilea se ocupă de textele ebraice descoperite în perioada celui de-al doilea Templu iudaic, adică de mărturiile ebraice descoperite în regiunea Mării Moarte şi de citatele din literatura rabinică (până în perioada talmudică); al treilea aparat este consacrat manuscriselor medievale şi celor descoperite în *genizah* de la Cairo[1], iar al patrulea recenzează variantele vocalice şi punctuaţia[2]. Spre deosebire de BHK şi BHS, HUB nu conţine amendamente conjuncturale şi nu îşi asumă nici o poziţie faţă de valoarea diferitelor variante textuale[3].

Până în prezent, în cadrul proiectului iniţiat de către Universitatea Ebraică din Ierusalim a fost publicată primul facsimil din HUB: M.H. Goshen-Gottstein, *The Hebrew University Bible*, *The Book of Isaiah*, vol. I-II (Ierusalim, 1975, 1981)[4].

1. B. Richler, *Guide to Hebrew Manuscript Collections*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalim, 1994, pp. 217-227.
2. Adrian Schenker; Philippe Hugo, *Histoire du texte et critique textuelle de l'Ancien Testament dans la recherche recente*, în *L'enfance de la Bible hebraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches recentes*, Labor et Fides, Le Monde de la Bible, no 52, 2005, pp. 17.
3. E. Tov, *Textual criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis/Aasen, 1992, pp. 378.
4. Modalitatea de editare a acestor două volume a fost explicată de către M.H. Goshen-Gottstein în lucrarea *The Book of Isaiah, Sample Edition with Introduction*, Ierusalim, 1965.

6.2.7. Hebrew Old Testament Text Project *(HOTTP)*

În anul 1955, mai multe Societăţi biblice au pus bazele unui comitet alcătuit din specialişti în critica textuală a Noului Testament, având rolul de a întocmi un aparat critic care să vină în întâmpinarea traducătorilor Bibliei. Iniţiativa i-a aparţinut lui Eugene Nida, un lingvist renumit, membru al Societăţii biblice ; rodul muncii acestui comitet l-a constituit *Greek New Testament*[1]. Ulterior, Nida a iniţiat un proiect asemănător pentru traducătorii Vechiului Testament. Ţinând cont de condiţiile specifice unei ediţii critice a Bibliei ebraice, Nida a pregătit un ansamblu de 5000 de dificultăţi textuale, adunate din patru traduceri importante, foarte folosite în acea vreme : *Revised Standard Version*, *New English Bible*[2], *La Bible de Jerusalem* şi *Revidierte Lutherbibel*[3]. Un comitet alcătuit din şase specialişti în critica textuală veterotestamentară : D. Barthélemy (Fribourg, Elveţia), A. Hulst (Utrecht), N. Lohfink (Frankfurt şi Roma), W. McHardy (Oxford), H.P. Ruger (Tübingen), J.A. Sanders (New York şi Claremont), avea responsabilitatea întocmirii unui comentariu textual al tuturor acestor cazuri dificile. După o sesiune iniţială de zece zile la Arnoldshain, în 1969, Comitetul a lucrat la Freudenstadt şi St. Andrew, sub preşedinţia lui Eugene Nida şi cu ajutorul celor doi secretari, Adrian Schenker şi John Thomson, în cadrul a zece sesiuni de câte o lună, în perioada 1969-1979, după publicarea preliminară a câtorva rezultate[4], alcătuirea lucrării complete fiindu-i încredinţată

1. K. Aland *et al.*, *The Greek New Testament*, United Bible Societies, Londra/New York, 1998.
2. L.H. Brockington, *The Hebrew Text of the Old Testament. The Readings Adopted by the Translators of the New English Bible*, University Press, Oxford/Cambridge, 1973.
3. *Die Neue Lutherbibel. Beiträge zum revidierten Text* 1984 (Die Bibel in der Welt 21), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1985.
4. *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project / Compte rendu preliminaire et provisoire sur le travail d'analyse*

părintelui Barthélemy, care s-a ocupat de acest proiect până la moartea sa, în anul 2002[1]. Dintr-un raport preliminar al Comitetului pentru analiza textuală a Vechiului Testament ebraic, aflăm că dezvoltarea textului biblic ebraic cunoaște patru etape principale[2]:

1. formulările literare orale sau scrise foarte apropiate de forma inițială a textului ebraic;
2. formele literare cele mai vechi, atestate de către mărturiile existente;
3. textul consonantic căruia înțelepții evrei i-au acordat statutul de normativ, la puțin timp după anul 70 d.Hr. (textul proto-masoretic);
4. forma textuală fixată de către masoreți, în secolele IX-X, atestată de principalele manuscrise ale școlilor masoretice din Tiberia (text masoretic).

6.2.8. Biblia Hebraica Quinta *(BHQ)*

Ca o continuare firească a proiectului intitulat *Hebrew Old Testament Text Project* și a ediției *Critique textuelle de l'Ancien Testament* îngrijită de către Barthélemy, în anul 1989, Alianța Universală a Societăților Biblice a luat hotărârea tipăririi unei noi ediții a Bibliei ebraice care urma să înlocuiască aparatul critic al *Bibliei Hebraica Stuttgartensia* cu unul nou, corespunzător exigențelor criticii textuale contemporane. Munca propriu-zisă a început în anul 1990, comitetul editorial fiind

---

textuelle de l'Ancien Testament hebreu, 5 vol., New York, United Bible Societies/Alliance Biblique Universelle, 1973, 1976, 1977, 1979, 1980

1. Dominique Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, vol. I: *Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Nehemie, Esther*; vol. II: *Isaie, Jérémie, Lamentations*; vol. III: *Ezechiel, Daniel et les 12 prophetes* (OBO 50/1-2-3), Fribourg-Suisse/Gottingen, Editions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 1986, 1992; volumul IV, despre Psalmi, este în curs de apariție.
2. *Ibidem*, vol. I, pp. 70.

alcătuit din părintele Adrian Schenker (în calitate de preşedinte), Yohannan Goldman, A. van der Kooij, G.J. Norton, S. Pisano, J. de Waard şi R.D. Weis. Pe lângă pregătirea instrumentelor electronice necesare lucrului, comitetul editorial şi-a propus în primul rând să definească principiile[1] criticii textuale ale acestei ediţii. La cel de-al XVI-lea Congres al Organizaţiei Internaţionale pentru Studiul Vechiului Testament, desfăşurat la Oslo, în perioada 2-8 august 1998, membrii comitetului au prezentat primele roade ale activităţii de editare a unei noi Biblii ebraice prin prezentarea unui facsimil preliminar la cartea Rut. Aşa cum era de aşteptat, această nouă ediţie constituie un progres remarcabil faţă de toate ediţiile precedente, atât datorită redării cu acurateţe a mărturiilor din vechile versiuni, cât şi unui set impresionant de comentarii critico-textuale ale unor cazuri importante[2].

În anul 2004 a apărut primul volum al BHQ[3].

Această nouă ediţie a Bibliei ebraice reproduce, asemenea celei de-a treia ediţii a BHK şi a BHS, manuscrisul biblic complet al Codexului Leningradensis, aplecându-se în mod special asupra *masorei magna* şi *masorei parva*, care sunt traduse şi comentate ori de câte ori există riscul unei neclarităţi. Aparatul critic, cu totul nou, spre deosebire de cel al HUB, are un caracter selectiv[4].

---

1. Aceste principii au fost formulate, în forma lor finală, în anul 2003, în ediţia Guidelines, îngrijită de către R. Weis.
2. Aceste comentarii, aflate în formă de facsimil în faza incipientă, odată ce activitatea de editare a BHQ se va fi încheiat, vor alcătui un volum aparte, de dimensiuni similare Bibliei ebraice.
3. J Waard, P.B. Dirksen, Y. Goldman, R. Schafer, M. Saebo, (ed.), *Megilloth* (BHQ 18), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2004.
4. Adrian Schenker şi Philippe Hugo (ed.), *Histoire du texte et critique textuelle de l'Ancien Testament dans la recherche recente*, în *L'enfance de la Bible hebraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches recentes*, Labor et Fides, Le Monde de la Bible, no 52, 2005, pp. 28.

7

Pentateuhul samaritean

Pentateuhul samaritean este cartea canonică a comunităţii samaritene, care trăieşte în prezent în două locuri: vechiul lor oraş Sichem (cunoscut sub numele de Nablus începând cu epoca romană) şi Holon, în suburbia Tel-Avivului[1]. Pentateuhul samaritean conţine textul Torei, scris într-o versiune specială a scrierii ebraice primare, aşa cum a fost ea păstrată de către comunitatea samariteană de-a lungul secolelor. Textul se prezintă sub formă consonantică, tradiţia citirii acestui text rămânând numai la stadiul oral. Cu timpul, samaritenii au dezvoltat şi semne vocalice, însă arareori – şi destul de inconsistent – acestea au fost introduse în manuscrisele mai târzii. Abia aproape de zilele noastre samaritenii au scris câteva manuscrise vocalizate în întregime, spre a fi folosite în afara comunităţii. Tradiţia citirii acestor manuscrise se reflectă şi în traducerile Pentateuhului samaritean în aramaică şi arabă[2]. Tradiţia scribală a Pentateuhului samaritean reflectă câteva trăsături asemănătoare multor manuscrise de la Qumran şi,

1. Numărul locuitorilor celor două comunităţi se ridică la aproximativ şase sute de persoane, a căror viaţă religioasă este centrată în jurul sinagogilor lor.
2. A se vedea Abraham Tal, *The Samaritan Targum of the Pentateuch: a Critical Edition*, vol. I-III (Tel-Aviv 1980-1983); H. Shehadeh, *The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch, Prolegomena to a Critical Edition*, disertaţie nepublicată, Hebrew University Jerusalim 1977; *idem*, *The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch*, Vol. 1: *Genesis-Exodus* (Ierusalim 1989).

într-o oarecare măsură, chiar textului masoretic al Bibliei ebraice. Întrucât Pentateuhul samaritean este foarte ancorat în tradiția textuală larg răspândită în vechiul Israel, Emanuel Tov socotește că numele descriptiv „samaritean" este aproape impropriu[1]. Conținutul și caracteristicile tipologice ale acestui text se descoperă pentru prima dată în textele presamaritene de la Qumran[2]. Dintre principiile religioase ale samaritenilor, Pentateuhul samaritean le reflectă în principal pe cele care se referă la statutul central al Sichemului și al Muntelui Garizim în cult. În momentul redescoperirii textelor Pentateuhului samaritean în secolul al XVII-lea, faptul că erau scrise în scrierea ebraică „primară" le-a dat o aparență de originalitate, întrucât toate manuscrisele textului masoretic cunoscute atunci prezentau scrierea asiriană târzie („pătrată"). Oricum, faptul că textele samaritene erau scrise cu scriere ebraică nu constituie o dovadă că Pentateuhul samaritean ar fi fost mai vechi decât echivalentul său „iudaic"[3]; o analiză paleografică a tipului de scriere ebraică folosită de către samariteni demonstrează clar că textele păstrate reflectă o formă de scriere ce datează din timpul hasmoneilor[4]. Descoperirile arheologice recente efectuate pe Muntele Garizim de către Itzhak Magen au adus la lumină sute de inscripții fragmentare datând din secolul al II-lea î.Hr.[5], a căror scriere este fie canaaneană, fie pătrată. Existența

---

1. E. Tov, *The textual criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis/Aasen, 1992, p. 81.
2. Aceste texte mai sunt cunoscute și sub numele de „protosamaritene", însă din moment ce acest termen este adeseori greșit interpretat, în sensul că aceste texte primare ar conține începuturile scrierii trăsăturilor samaritene, rămâne de preferat termenul „presamaritene". Astfel, în timp ce textele protomasoretice împărtășesc întru totul caracterul textului masoretic medieval, textele premasoretice, deși se aseamănă foarte mult cu Pentateuhul samaritean, nu prezintă caracteristicile ideologice samaritene.
3. *Ibidem*, pp. 82.
4. R.H. Hanson, „Paleo-Hebrew Scripts in the Hasmonean Age", *BASOR* 175 (1964), pp. 26-42.
5. Itzhak Magen, *Qadmoniot* 23, 2000, pp. 125-132 (în limba ebraică); scrierea mixtă a fost comentată de către Joseph Naveh, *Atiqot* 32, 1997, pp. 37-56.

unei scrieri „iudaice" într-un loc samaritean a constituit o surpriză pentru toată lumea[1]. Este de la sine înțeles că prezența unei asemenea scrieri, într-un asemenea loc, demonstrează că alfabetul pătrat nu era folosit numai de către evrei. Contrar evreilor, care au adoptat în cele din urmă alfabetul pătrat, samaritenii au optat pentru ceea ce numesc în prezent „vechiul alfabet ebraic", preferință care își află rădăcina în dorința samaritenilor de a se separa în mod cât mai vizibil de comunitatea iudaică. „Așadar, putem spune cu certitudine că folosirea alfabetului canaanean este mai curând o alegere ulterioară decât un semn al vechimii."[2] În plus, potrivit spuselor lui Tov, datele istorice referitoare la originea comunității samaritene nu se referă la o perioadă foarte îndepărtată, nesusținând așadar pretenția samaritenilor legată de vechimea textelor lor. Colofonul manuscrisului Abișa al Pentateuhului samaritean atribuie scrierea acestui manuscris lui Abișa, fiul lui Fineas, preotul care a trăit în timpul lui Iosua, însă cercetătorii sunt de părere că acest manuscris a fost scris în secolele al XII-lea sau al XIII-lea. Potrivit tradiției samaritene, comunitatea lor își are originile la începutul poporului israelit, în concepția lor ei fiind păstrătorii adevăratei tradiții iudaice.

7.1. Samaritenii

Din cele mai vechi timpuri și până în zilele noastre, problema originii samaritenilor a fost tratată diferit de către ei înșiși, de către evrei (oponenții lor) și de către istoricul Flavius Iosephus. În general, ori de câte ori se vorbește despre samariteni se au

1. Mai ales din cauza faptului că un loc de cult în afara Ierusalimului reprezenta o adevărată oroare în ochii evreilor.
2. Abraham Tal, *Le pentateuque samaritain*, în *L'enfance de la Bible hebraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumiere des recherches recentes*, sub îndrumarea lui Adrian Schenker și Philippe Hugo, Le monde de la Bible, no 52, Labor et fides, 2005, pp. 81.

în vedere două entități sociale: prima, și poate cea mai întâlnită în studiile biblice, alcătuită din locuitorii vechiului oraș Samaria, întemeiat în secolul al IX-lea de către regele Omri al Israelului; a doua grupare este comunitatea religioasă cu centrul la Sichem, în partea nordică a Israelului.

Samaritenii își datează originile în timpul triburilor lui Iosif, Efraim și Manase, considerându-se în același timp urmașii preoților leviți. Din momentul intrării israeliților în Canaan, această dinastie preoțească a trăit permanent în Sichem, capitala regatului Israel, situată la poalele muntelui Garizim, pe care a fost construit templul samaritenilor. Ei se considerau „adevăratul Israel", singurii urmași ai poporului Israel care a păstrat cu credincioșie Tora lui Moise, adică legea stabilită de către Iosua la Sichem (Ios. 24). Samaritenii îi socoteau pe evrei eretici și schismatici. Datându-și singuri originile înainte de perioada judecătorilor, samaritenii susțineau că schisma iudaică a avut loc înainte de secolul al XI-lea, când preotul Eli a ridicat templul din Șilo ce rivaliza cu templul din Sichem; această lucrare schismatică a fost urmată de altele, nu mai puțin importante: ridicarea unui templu la Ierusalim și introducerea unei noi versiuni a Torei, care nu făcea nici o mențiune referitoare la Sichem și Garizim. Samaritenii cred că evreii s-au separat de trunchiul central al iudaismului pe vremea preotului Eli, în secolul al XI-lea î.Hr.[1]. Prin urmare, cele mai insultate persoane de către samariteni erau preotul Eli, inițiatorul schismei de la Șilo, regele Solomon care a ridicat templul din Ierusalim și scribul Ezdra care a falsificat textul Torei. Această scurtă expunere a istoriei samaritene, scrisă pentru și de către samariteni, este oferită de cartea *Seper Hayyamim* (*Cronicile Samaritene*), a căror valoare istorică este destul de problematică[2].

---

1. Dintre bibliști, Gaster împărtășește acest punct de vedere: M. Gaster, *The Samaritans – Their History, Doctrines and Literature*, The Schweich Lectures, 1923; Londra, 1925.
2. J. McDonald, *The Theology of the Samaritans*, Philadelphia PA, 1964; *idem*, *The Samaritan Chronicle* No II (or Sepher Ha-Yammim), Berlin, 1969, pp. 21-40.

Tradiţia rabinică iudaică oferă o cu totul altă versiune a istoriei samaritenilor: aceştia descind dintr-o populaţie mixtă pe care asirienii au deportat-o din Siria în teritoriul regatului Israel în anul 722, după distrugerea Samariei. Socotindu-i originari din oraşul Cutha (Mesopotamia), rabinii i-au numit pe samariteni *kutim*. Rabinii şi-au fundamentat această explicaţie pe textul de la 4Rg. 17,24-41, care face aluzie la evenimentele menţionate mai sus şi la originea păgână a populaţiei care „cinstea pe Domnul, dar slujea şi idolilor lor". Împotriva părerilor samaritenilor şi evreilor, cei mai mulţi cercetători datează originea comunităţii într-o perioadă mult mai târzie; potrivit unora, samaritenii sunt locuitorii Samariei (regatul de nord) care s-au separat de locuitorii din Iudeea în perioada persană (a se vedea în principal 1Ezd. 4,1-5).

Flavius Iosephus socoteşte că la baza schismei samaritene se află o dispută între evrei. Câţiva preoţi din Ierusalim au devenit samariteni şi şi-au stabilit templul pe muntele Garizim, rivalizând cu templul din Ierusalim. Această „dezertare" a preoţilor evrei a avut loc atunci când căpeteniile iudaice din Ierusalim nu au fost de acord cu căsătoria dintre Manase, fratele lui Yadua, marele preot din Ierusalim, şi Nicaso, fiica lui Sanbalat, căpetenia Samariei. Potrivit lui Flavius Iosephus, aceste evenimente s-au petrecut în timpul lui Alexandru cel Mare, care i-a acordat lui Sanbalat privilegiul de a construi un templu pe Muntele Garizim. Mărturia istoricului evreu prezintă totuşi dificultăţi serioase; este destul de greu de susţinut că acest Sanbalat era contemporan cu Alexandru cel Mare, din moment ce singurul personaj samaritean cunoscut cu acest nume era contemporan cu Neemia (sec. al V-lea î.Hr.). Pe de altă parte, istorisirea legată de interzicerea căsătoriei între membrii dinastiilor conducătoare din Ierusalim şi Samaria prezintă multe asemănări cu o altă istorisire din cartea lui Neemia (13,18). Oricum, în acea istorisire nu se spune că opoziţia faţă de căsătoria între membrii dinastiilor iudaică şi samariteană ar fi condus la schisma samariteană. Mulţi istorici sunt de părere că Flavius Iosephus se referea la o schismă care a avut loc în perioada persană, nu în cea elenistică; alţii

se bazează pe spusele lui, potrivit cărora aceste evenimente au avut loc în perioada elenistică. Lucrările lui Flavius Iosephus au dat naştere la două teorii referitoare la perioada în care a avut loc această schismă: una susţine că a avut loc în perioada persană, cealaltă, în anii care au urmat venirii lui Alexandru cel Mare în Palestina. Mai există şi o a treia teorie, potrivit căreia schisma a avut loc în perioada persană, însă ridicarea templului samaritean, adevărata expresie a schismei, a avut loc în perioada elenistică.

Dezbinarea dintre samariteni şi evrei este explicată adeseori în termenii îndelungatei istorii de animozităţi între regatul nordic al Israelului şi cel sudic, al Iudeii, care a rezultat după dezbinarea regatului davidic. În egală măsură, nu poate fi negat nici faptul că, uneori, această istorie era marcată de războaie în toată puterea cuvântului. Rămâne totuşi o problemă deschisă dacă aceste diferenţe oferă o explicaţie suficientă pentru dezbinarea religioasă dintre cele două grupări; o asemenea explicaţie pleacă de la premisa că adevărata origine a controversei iudeo-samaritene o constituie dezbinarea dintre triburile nordice şi cele sudice (diviziunea regatului davidic), în timp ce samaritenii nu considerau atât de important acest eveniment. Tradiţia samariteană socoteşte mai degrabă ca origini ale dezbinării: ridicarea unui templu la Şilo, în timpul lui Eli; preoţia lui Itamar care se separă de preoţia lui Eleazar; linia preoţească sadochită instalată în Ierusalim; ridicarea templului în Ierusalim, şi nu pe Garizim. Este foarte greu de precizat dacă conflictul iudeo-samaritean îşi are originea în istoria celor două regate, cu atât mai mult cu cât Biblia ebraică nu oferă practic nici un indiciu care să susţină acest punct de vedere[1]. Unul dintre cele mai vechi conflicte prezentate în Biblie, care ne poate ajuta la înţelegerea problemei, a avut loc în timpul lui Ezdra şi Neemia, adică după întoarcerea din Babilon a evreilor exilaţi, când s-au ridicat mai multe grupuri religioase, printre care:

1. Discuţii referitoare la textele biblice despre care se spune că reflectă conflictul iudeo-samaritean, a se vedea: R.J. Coggins, *Samaritans and Jews. The origins of Samaritanism reconsidered*, 1975, pp. 13-81.

- cei ce vroiau să refacă regatul davidic (cu un rege și un mare arhiereu în pozițiile de conducere);
- cei care își propuseseră să instaureze un anumit tip de teocrație sau hierocrație;
- cei care rămăseseră în țară în timpul exilului, bucurându-se de anumite privilegii în absența claselor conducătoare și respingeau categoric ideea restaurării oricărui gen de stat, în așteptarea venirii Împărăției lui Dumnezeu[1].

Conflictul se reflectă indirect și în cărțile lui Iezechiel și Zaharia; Iez. 44,15 conține parte din viziunea profetului legată de noul Templu care se va ridica după întoarcerea din exil: „Iar preoții din seminția lui Levi, fiii lui Sadoc, care în vremea abaterii de la Mine a fiilor lui Israel au îndeplinit slujirea Mea în locașul Meu cel sfânt, aceia se vor apropia de Mine, ca să-Mi slujească și vor sta înaintea feței Mele".

Cel mai probabil, reconstruirea templului din Ierusalim și restabilirea conducerii preoției sadochite în Ierusalim au contribuit la separarea finală a samaritanismului de iudaism. Pe baza dovezilor arheologice și literare, Reicke a ajuns la concluzia că samaritenii și-au construit propriul templu pe Muntele Garizim în timpul stăpânirii persane în Palestina, cel mai probabil în jurul anului 380 î.Hr. Construirea propriului templu a marcat o ruptură decisivă cu iudaismul[2]. Rămâne de văzut de ce erau evreii atât de intoleranți față de templul samaritean, din moment ce, după câte știm, în diaspora iudaică existau temple la Elefantine și Leontopolis în Egipt și posibil chiar la Iraq-el-Emir în regiunea transiordaniană, iar iudaismul ierusalimitean nu a respins acele comunități din cauza templelor lor. Problema este că evreii din diaspora, deși aveau propriile lor temple, mergeau din când în când la Ierusalim cu ocazia sărbătorilor și, mai presus de toate, recunoșteau legitimitatea preoției sadochite. Samaritenii respingeau atât templul, cât și familia marilor preoți. Ruptura dintre cele două

1. F.E. Deist, „Prior to the dawn of apocalyptic", *OTWSA* 25/6 (1982/1983), pp. 13-38.
2. B. Reicke, *The New Testament era*, 1969, p. 28.

comunităţi religioase nu avea astfel nimic de-a face cu textele lor sau cu ceea ce era acceptat drept canonic; aşa cum am văzut, în privinţa canonului, samaritenii adoptaseră cu stricteţe legea mozaică. Disputa principală se purta în jurul legitimităţii preoţiei şi a locului templului.

Pentru a înţelege şi a evalua corect textele samaritene este foarte important să ştim ce părere aveau samaritenii despre ei înşişi, deoarece concepţiile altor grupuri despre ei nu ne ajută prea mult să înţelegem convingerile lor religioase tipice, care îşi găsesc expresie în textele sacre. Sursele noastre principale de informaţii referitoare la samaritanism rămân, în ciuda numeroaselor studii folositoare[1] despre această mişcare religioasă, cronicile şi scrierile lor liturgice. Cea mai mare parte a textelor care reflectă aceste tradiţii sunt relativ recente, adică din perioada medievală târzie, până în perioada Renaşterii. Multe dintre acestea vorbesc despre tradiţii care merg până în era precreştină, în perioada în care Vechiul Testament trecea prin etapele finale ale dezvoltării sale.

Punctul principal al diferenţei dintre samaritanism şi iudaism îl constituie autenticitatea marelui arhiereu; deşi, în concepţia samaritenilor şi a evreilor, genealogia marilor arhierei diferă, ambele susţin că marele lor arhiereu ar fi moştenitorul legitim al preoţiei lui Aaron. În Cronica Samariteană II se spune că Eli, certându-se cu marele preot Uzzi, a părăsit Sichemul şi a iniţiat o linie preoţească rivală la Şilo, o preoţie care nu descinde din Eleazar, fiul cel mare al lui Aaron, ci din Itamar, fiul cel mic; numai foarte puţini sunt aceia care nu s-au implicat în această schismă, rămânând fideli preoţiei legitime aaronite din Sichem, şi anume strămoşii samaritenilor. Preoţia sadochită din Ierusalim reprezenta aşadar o preoţie nelegitimă, întrucât nu fusese iniţiată de către Dumnezeu Însuşi. Interesant este că textul masoretic ridică unele probleme legate de genealogia lui Sadoc, marele preot în timpul

1. J.A. Montgomery, *The Samaritans, The earliest Jewish Sect*, 1907 ediţia Ktav, 1968); M. Gaster, *The Samaritans*, 1925; H.G. Kippenberg, *Garazim und Synagoge*, 1971; R.J. Coggins, *Samaritans and Jews. The origin of Samaritanism reconsidered*, 1975.

lui David și Solomon. Potrivit 2Rg. 8,17, Sadoc descinde din Ahitub, care, la rândul său, descindea din casa lui Eli. Oricum, potrivit 1Par. 24,3, 2Par. 5,29-34, Sadoc era un urmaș al lui Eleazar, fiul lui Aaron; în ciuda acestor referințe scripturistice, samaritenii se bazează pe 3Rg. 8,17, potrivit căruia preoția sadochită deriva dintr-o genealogie nelegitimă. Dacă această preoție era nelegitimă, cu atât mai puțin legitim era locul templului în Ierusalim. Samaritenii spun că Moise le-a poruncit israeliților să ridice un templu pe Muntele Garizim, în vecinătatea Sichemului, însă Solomon, sfătuit de preoții nelegitimi, a nesocotit porunca lui Moise și a ridicat un templu pe Muntele Sion, în Ierusalim.

Recentele descoperiri arheologice din Țara Sfântă permit o imagine mult mai complexă a istoriei samaritenilor decât cea cunoscută până foarte de curând. Prima și cea mai importantă descoperire în vederea reconstruirii acestei istorii se referă la textul Pentateuhului samaritean. Una dintre cele mai mari surprize aduse de Manuscrisele de la Marea Moartă a constituit-o descoperirea faptului că textul câtorva manuscrise de la Qumran este foarte asemănător cu cel al Pentateuhului samaritean. Pe de altă parte, Pentateuhul samaritean prezintă similitudini clare și cu textul masoretic ebraic. S-ar părea că autorul textului samaritean a folosit un text ce aparținea tradiției protomasoretice. O astfel de potrivire a textului samaritean și a textului ebraic protomasoretic nu se putea face după schisma dintre samariteni și evrei, când contactele dintre ei au încetat. În același timp, textul Pentateuhului samaritean se caracterizează prin întrebuințarea frecventă de *matres lectionis* (litere-vocală), specifică perioadei hasmoneice; în aceeași perioadă, tipul de scriere samariteană a început să difere de scrierea paleoebraică, cu care se înrudea. Prin urmare, informațiile paleografice și ortografice disponibile arată că redactarea Pentateuhului samaritean nu poate data mai devreme de perioada hasmoneică, adică a doua jumătate a secolului al II-lea î.Hr.[1]. Această

1. J.D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Text*, Cambridge MA 1968, pp. 55-98.

concluzie referitoare la originea Pentateuhului samaritean conduce la un nou aspect legat de originea schismei samaritene; există astfel posibilitatea ca schisma samariteană să fi avut loc în perioada greacă şi nu în prima parte a perioadei elenistice. Descoperirile arheologice confirmă, la rândul lor, această datare a schismei samaritene. În primul rând, săpăturile arheologice de la Tell Balath (vechiul Sichem) arată că, după o perioadă de abandon aproape total în epoca persană, oraşul Sichem şi-a redobândit vechea importanţă la începutul perioadei elenistice. Pe de altă parte, săpăturile de la Tell-er-Ras (Garizim) demonstrează că ridicarea templului de pe muntele Garizim a avut loc în perioada elenistică. În plus, papirusurile descoperite la Wadi-Deliyeh au arătat că, pe lângă acel Sanbalat (Sanbalat I), contemporan cu Neemia, despre care am vorbit mai sus, a mai existat un Sanbalat (II), care putea fi foarte bine bunicul lui Sanbalat (III), contemporanul lui Alexandru cel Mare. În urma studierii acestor papirusuri s-a stabilit că dinastia samariteană practica sistemul paponimiei (nepotul primeşte obligatoriu numele bunicului), fapt ce vine în acord cu mărturia lui Flavius Iosephus, potrivit căreia templul de pe muntele Garizim a fost construit de către Sanbalat în timpul lui Alexandru[1].

Toate informaţiile de mai sus ne permit să creionăm o istorie a samaritenilor. La începutul perioadei elenistice, macedonenii i-au deposedat pe samariteni de orice putere politică, reconstruind şi repopulând oraşul Sichem, iar relaţiile dintre Samaria şi Ierusalim au continuat să fie neprietenoase, aşa cum fuseseră în secolele anterioare. În această perioadă, samaritenii au construit un templu dedicat lui Iahve, deşi se închinau în continuare şi lui Nergal (foarte posibil un zeu din Cutha). Nu există nici o informaţie certă referitoare la afirmaţia lui Flavius Iosephus potrivit căreia preoţii din Samaria erau descendenţi ai preoţilor evrei care rupseseră legăturile cu templul din Ierusalim. Preoţia samariteană îşi are propria genealogie, independentă de preoţia iudaică de la Ierusalim.

1. Julio Trebolle Barrera, *op. cit.*, pp. 203-205.

Pe de altă parte, construirea unui templu pe muntele Garizim nu înseamnă neapărat o îndepărtare religioasă de Ierusalim; să nu uităm că astfel de temple iudaice se mai găseau și în alte locuri: tobiații aveau un templu în Transiordania, iar marele arhiereu Onias al IV-lea, îndepărtat din Ierusalim, și-a construit un templu la Leontopolis (Egipt). Relațiile dintre samariteni și evrei s-au înrăutățit atât de mult încât Ioan Hircan a distrus în anul 128 templul de pe muntele Garizim, iar în anul 107, orașul Sichem. La baza acestor evenimente au stat atât tensiunile create prin alianțele încheiate de ambele părți cu ptolemeii și seleucizii, resentimentul evreilor față de acceptarea de către samariteni a elenismului lui Antioh al IV-lea Epifanes, ostilitățile dintre samariteni și evrei în comunitățile lor din diaspora Egiptului, în timpul lui Ptolemeu al VI-lea Filometor (180-145), cât și politica expansionistă a Macabeilor, în special a lui Ioan Hircan. Potrivit părerii lui Purvis, samaritenii s-au separat de evrei după distrugerea templului lor de către Ioan Hircan în 128 î.Hr.[1].

7.2. Textul Pentateuhului samaritean

În tot acest context istoric, redactarea Pentateuhului samaritean a reprezentat reacția samaritenilor la atacurile evreilor, atacuri care au culminat cu distrugerea templului de pe muntele Garizim. Cei doi stâlpi de bază ai iudaismului, Tora și Templul, erau în același timp instituții fundamentale ale samaritanismului, înțeles ca versiune a iudaismului. Samaritenii nu erau pregătiți să se supună hasmoneilor; își manifestaseră independența față de Ierusalim și vroiau să continue în același fel, convinși că sunt singurii posesori ai literei și ai spiritului legii mozaice. Prin urmare, când și-au văzut templul distrus

1. J.D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*, *HSM* 2; Cambridge, MA 1968, pp. 20-38.

de către evrei, au alcătuit o nouă recenzie a Torei, ca replică la versiunea iudaică, acuzându-i pe evrei că au modificat textul Torei, înfăţişând eronat adevăratele tradiţii. Mai mult, ori de câte ori vorbeau despre israeliţi, samaritenii nu făceau referiri la Ierusalim şi la Sion, ci la Sichem şi Garizim; din acest moment, neînţelegerile dintre samariteni şi evrei se vor centra în jurul autenticităţii Torei pe care o foloseau. Sintetizând evenimentele istorice menţionate mai sus, putem spune că ediţia samariteană a Pentateuhului nu a fost alcătuită în perioada construirii templului samaritean, ci după distrugerea templului de către Ioan Hircan, ca o reacţie a samaritenilor faţă de atacurile evreilor.

Descoperirea, la Qumran, a unor manuscrise prezentând certe similitudini cu Pentateuhul samaritean are o importanţă deosebită – mult mai mare decât descoperirea unor manuscrise care se apropie de textul iudaismului rabinic (textul masoretic) sau de textul grecesc al iudaismului elenistic (LXX) – întrucât oferă un exemplu clar de *text palestinian protosamaritean*. Descoperirea fragmentelor biblice în grotele de la Qumran i-a determinat pe cercetători să reconsidere structura Pentateuhului samaritean; F.M. Cross socoteşte că se poate vorbi de trei tipuri textuale locale ale Pentateuhului: Septuaginta avea drept prototip o versiune dezvoltată în Egipt, Pentateuhul samaritean reprezenta o versiune „palestiniană", în timp ce textul masoretic era fructul unei evoluţii de origine „babiloniană"[1]. Textul ebraic rabinic este foarte bine atestat de numeroase documente, iar textul grecesc al Bibliei permite reconstituirea, cu grade diferite de probabilitate, a tradiţiei textuale ebraice care stă la baza versiunii greceşti.

Abraham Tal spune că aparenta asemănare dintre Pentateuhul samaritean şi fragmentele descoperite la Qumran ne determină să credem că cele două surse au un fond comun şi deci o vârstă comună. Prin urmare, ortografia samariteană nu

1. Frank M. Cross, „The History of the Biblical Text in the Light of the Discoveries in the Judean Desert", *Harvard Theological Review* 57, 1964, pp. 281-299.

reprezintă o ameliorare medievală a vocalizării, ci dimpotrivă, reflectă practicile scribale de la începutul erei noastre[1]. Din moment ce această ortografiere era întrebuințată și de către evrei, devine limpede că ortografia masoretică este tardivă. Odată cu inventarea punctuației (pentru desemnarea vocalelor), vechile *matres lectiones* au devenit superflue și au fost eliminate, în mare parte, din textul masoretic. Însă această teză, puțin cam pripită, pare să neglijeze existența scrierilor paralele de la Qumran, cum ar fi cartea profetului Isaia, care, într-un manuscris, tinde spre *scriptio plena*, iar în altul spre *scriptio defectiva*. Trebuie precizat foarte clar că tradiția samariteană nu a elaborat un sistem normativ de vocalizare, comparabil cu cel masoretic. Înțelepții evrei medievali au fixat valorile fonetice ale citirii Bibliei, așa cum s-a transmis din generație în generație; între secolele VI-VII, cel puțin trei tradiții diferite au conturat sistemele de redare grafică a sunetelor, dintre care sistemul tiberian a devenit normativ. La rândul lor, samaritenii au inventat o serie de semne care se pun deasupra literelor, fără a le închega însă într-un sistem obligatoriu. Pe lângă faptul că nu este întrebuințat în mod constant, acest sistem este foarte puțin abordat în gramaticile samaritene. Din moment ce preocuparea principală a samaritenilor era transmiterea orală a Legii, reproducerea scrisă a vocalelor nu prezintă coerența necesară încadrării lor într-un adevărat sistem. Majoritatea manuscriselor samaritene nu prezintă vocale, puținele texte vocalizate parțial apelând la vocale doar pentru a face distincție între omografe.

Analizând cu atenție caracteristicile gramaticale fundamentale, Tal îndrăznește să afirme că ebraica Pentateuhului samaritean se apropie de ebraica literaturii rabinice reprezentate de Mișna și de alte lucrări contemporane. Desigur, aceasta nu înseamnă că Pentateuhul datează din acea perioadă, ci doar că poartă amprenta limbii vorbite în timpul lui Hilel[2]. Cele cinci Cărți ale Legii, sub forma transmisă comunității

1. Abraham Tal, *op. cit.*, pp. 96.
2. *Ibidem*, pp. 99.

samaritene, diferă foarte mult în privința structurii, a limbii și uneori a conținutului, de forma pe care o au în iudaism. Evreii și samaritenii se raportau diferit la Scriptură; în timp ce evreii credeau în sfințenia Torei, încât nici o schimbare, chiar minoră și exterioară, nu putea fi introdusă în text, samaritenii au adoptat o atitudine mult mai liberală, socotind că esențială este înțelegerea Scripturii. Samaritenii aveau mult mai puține reticențe în a introduce direct în text schimbări imperative și modernizări; ei nu ezitau să modifice textul când socoteau că acest lucru este absolut necesar pentru o mai bună înțelegere a sa. Acesta este și motivul pentru care Tora samaritenilor este mult mai voluminoasă decât cea a evreilor.

Pe de altă parte, dacă aceste manuscrise „protosamaritene” de la Qumran nu ar fi fost descoperite, s-ar fi ajuns destul de greu la ipoteza potrivit căreia textul Pentateuhului samaritean este constituit din două niveluri. Primul nivel corespunde unui anumit tip de text „palestinian” atestat de manuscrisele „protosamaritene” deja menționate. Al doilea nivel, mai recent, corespunde actualei *recenzii samaritene.* Întrucât această recenzie este destul de superficială, schimbările făcute în text sunt foarte ușor de identificat și de îndepărtat din textul în care au fost inserate. Aceste schimbări apar în special în acele pasaje care reflectă teologia samariteană; de exemplu, pasajul în care se spune că locul ales de YHWH pentru construirea templului este Muntele Garizim, și nu Muntele Sion. În toate versetele din Biblia ebraică în care se vorbește despre Ierusalim ca loc central de închinare, samaritenii au inserat propriul lor centru, Muntele Garizim: הר גריזים (un singur cuvânt în ortografierea lor). Această schimbare apare în ambele versiuni ale Decalogului, drept a zecea poruncă[1], referitoare la sfințenia muntelui Garizim. De asemenea, aceeași înlocuire o întâlnim la Deut. 27,4, unde în loc de „muntele Ebal” citim „muntele Garizim”,

1. Samaritenii socotesc prima poruncă a tradiției iudaice drept o introducere la Decalog, astfel încât și-au asigurat spațiul necesar introducerii celei de-a zecea porunci.

referitor la locul în care li se poruncește israeliților să își ridice altarul după trecerea Iordanului[1].

Samaritanismul trebuie înțeles mai curând ca o variantă a iudaismului, decât ca o religie independentă de orice influență iudaică[2]; samaritenii aparțin lumii iudaice întrucât ei înșiși pretind că sunt adevărații moștenitori ai tradițiilor vechiului Israel. De altfel, această pretenție îi plasează într-un conflict permanent cu evreii. Faptul că „Manuscrisul războiului" (I QM) vorbește despre posibilitatea unei reconcilieri între cele două ramuri ale Israelului – iudaică și samariteană – demonstrează că ambele erau conștiente de originea lor comună și continuau să spere într-o posibile reunire.

Alături de Templu, Tora reprezenta unul din cei doi stâlpi de bază ai iudaismului. Samaritenii cunoșteau foarte bine diferența rabinică și fariseică dintre Tora orală și cea scrisă, însă nu le acordau același statut. Tradiția nu este doar o altă expresie a Torei și nici nu o poate înlocui; cel mult, tradiția reprezintă un sprijin pentru o mai bună înțelegere a Torei. Prin urmare, samaritanismul se conducea în mare măsură după un gen de principiu *sola Scriptura*. În materie de legi, samaritenii aveau multe în comun cu saducheii, din moment ce și aceștia respingeau Tora orală drept sursă legitimă de îndrumare etică. Ei au preferat să adere la Legea lui Moise (Pentateuhul), pe care o priveau ca pe singura lege canonică[3]. Conservatorismul comunității samaritene se vedea atât în strictul lor monoteism, cât și în respectarea practicilor tăierii împrejur. Dacă legea orală iudaică permitea, în anumite cazuri,

1. Deși inserarea lui הרגריזים în textul Pentateuhului Samaritean este privită adeseori de către cercetători drept tendențioasă, faptul că apare și în Vetus Latina poate fi dovada unei vechi versiuni non-sectare. A se vedea și R. Pummer „*APΓAPIZIN*: A Criterion for Samaritan Provenance?" JSJ 18 (1987), pp. 18-25.
2. J. McDonald, *The Theology of the Samaritans*, Philadelphia PA, 1964, pp. 34-60.
3. Termenul samaritean *hillukh*, comparabil cu termenul iudaic *halakhah*, ar putea fi totuși un argument împotriva aderării samaritenilor la principiul „numai Legea".

cirmcumcizia la o dată ulterioară, practica samariteană insista ca acest rit să aibă loc neapărat în ziua a opta; împlinirea corectă şi la timp a acestui rit era atât de importantă pentru ei, încât, uneori, în disputele lor cu evreii, îi numeau pe aceştia „cei netăiaţi împrejur", adică „cei ce nu aparţin adevăratului Israel"[1].

În plus, samaritenii respectau cu stricteţe tot ceea ce era scris în legea lui Moise, care reprezenta pentru ei singura Scriptură. Păstrau totuşi, în tradiţia lor, scrieri cu pasaje din Primii Profeţi (deşi într-o formă care se îndepărta uşor de la ceea ce era scris în textul masoretic), fără a avea însă nimic din Profeţii târzii. Motivul îl constituie interpretarea literală a versetului „Prooroc din mijlocul tău şi din fraţii tăi, ca şi mine, îţi va ridica Domnul Dumnezeul tău: pe Acela să-L ascultaţi" (Deut. 18,15), în sensul că Domnul le va trimite un profet asemenea lui Moise. Samaritenii înţelegeau din aceasta că, după Moise, va mai fi un singur profet, Mesia, care va instaura Împărăţia lui Dumnezeu pe pământ. Prin urmare, orice persoană îşi spunea profet era respinsă. În acest fel l-au respins pe Ilie, care se numea el însuşi profet, iar pe Amos, Osea şi Isaia îi socoteau „vrăjitori"[2].

Samaritenii au avut discuţii aprinse referitoare la autoritatea celor care interpretau Tora: preoţii sau înţelepţii. Preoţii aveau ultimul cuvânt în problemele legate de transmiterea doctrinelor secrete, a calendarului şi a citirii Torei în sinagogi[3]. În ceea ce privea aspectele legate de *halakhah*[4], unii erau de părere că autoritatea de decizie le revine preoţilor, iar alţii atribuiau acest rol înţelepţilor, fie ei preoţi sau nu. Pentru

1. R.J. Coggins, *Samaritans and Jews. The origins of Samaritanism reconsidered*, 1975, p. 135.
2. *Ibidem*, pp. 123.
3. J. Bowman, *Samaritan documents relating to their history, religion and life*, 1977, pp. 298.
4. *Halakhah*, jurisprudenţa rabinică, ramură a literaturii rabinice care reglementează obligaţiile evreilor faţă de aproapele lor şi faţă de Dumnezeu, se referă practic la toate aspectele vieţii: naşterea, căsătoria, bucuriile, necazurile, agricultura, comerţul, etica, teologia.

samariteni, pronunţarea corectă a cuvintelor unui text din Tora era de primă importanţă. Înţelepţii aveau autoritatea de a exprima opinii legate de doctrină şi de interpretarea Torei şi de a-i învăţa pe oameni pronunţarea şi înţelegerea corectă a textului Torei. Julio Trebolle Barrera este chiar de părere că tensiunea dintre preoţii saduchei şi mişcarea fariseică laică reprezintă o reminiscenţă a neînţelegerilor dintre preoţii samariteni şi înţelepţii care îşi disputau autoritatea decizională bazată pe interpretarea Scripturii[1].

Din cele expuse până aici este clar că samaritenii şi evreii nu se deosebeau foarte mult în probleme de doctrină; ambele grupări erau monoteiste, credeau în legea lui Moise pe care o socoteau revelată de către Dumnezeu şi aşteptau vremuri mesianice; ceea ce îi separa în mod deosebit era legitimitatea preoţiei şi locul templului unde aduceau închinare lui YHWH. Am spus puţin mai sus că saducheii, la rândul lor, respingeau legea orală, astfel încât ne-am aştepta ca cel puţin în acest punct, între saduchei şi samariteni să existe o anumită înţelegere[2]. Însă, întrucât saducheii erau reprezentanţii preoţiei iudaice, este limpede că între cele două grupări existau disensiuni pe marginea legitimităţii marelui arhiereu din Ierusalim. În această privinţă, ne putem aştepta la o anumită afinitate între samariteni şi esenieni, din moment ce şi aceştia din urmă îi socoteau nelegitimi pe preoţii de la Ierusalim. Esenienii nu respingeau legitimitatea pretenţiei sadochite la funcţia de mare arhiereu, ci numai pretenţiile preoţilor contemporani de a sluji. Alături de alte comunităţi iudaice din diaspora, cum ar fi cea de la Elefantine, comunitatea de la Qumran accepta legitimitatea preoţiei sadochite şi recunoştea drept adevărat locul Templului din Ierusalim[3].

Mişna şi Talmudul conţin mai multe expresii şi discuţii referitoare la samariteni. Potrivit Mişnei (tratate *Shebiith* 8, 9),

1. Julio Trebolle Barrera, *op. cit.*, pp. 213.
2. Înţelegerea dintre saduchei şi samariteni se referea şi la respingerea comună a doctrinei învierii.
3. F.E. Deist, *Witnesses of the Old Testament...*, p. 98.

rabbi Eliezer ar fi spus: „A mânca pâinea unui samaritean este ca și cum ai mânca [din] carne de porc", iar în alte părți (*Ketuboth*) samaritenii sunt numiți bastarzi, prozeliți și eretici. În orice caz, unui evreu i se interzicea să se căsătorească cu o samariteancă sau să bea din același vas cu un samaritean[1].

Potrivit lui Kahle, cel mai bine păstrat text al Pentateuhului ebraic se află în transcrierea cunoscută sub numele de Pentateuhul samaritean; el susține că acest text are o importanță deosebită nu numai pentru textul ebraic premasoretic, dar și pentru înțelegerea corectă a unor pasaje din Noul Testament[2].

Deoarece în privința limbii și chiar a scrierii, corespunde Pentateuhului ebraic la momentul schismei samaritene, Pentateuhul samaritean nu reprezintă propriu-zis o versiune în sensul Septuagintei sau al altor lucrări bazate pe traduceri. Pentateuhul samaritean a fost Biblia comunității samaritene înainte și după schismă și a rămas singura Scriptură inspirată și mai târziu, când evreii au adăugat la canonul scripturistic cărțile profeților și aghiografele. Pe lângă câteva modificări importante, rezultate din concepții teologice, textul s-a păstrat ca la început și, din moment ce comunitatea samariteană nu a fost niciodată foarte numeroasă și foarte răspândită, alterarea textuală și dezvoltările recenzionale nu constituiau un prea mare pericol[3]. În acest fel, dincolo de cele câteva modificări deliberate, Pentateuhul samaritean aduce mărturie despre una dintre formele textuale ale Pentateuhului ebraic din secolul al IV-lea î.Hr. Pe baza celor relatate la I. 4,20, unde aflăm despre credința samaritenilor potrivit căreia lui Dumnezeu i se aduce închinare pe Muntele Garizim, se crede că au modificat textul Pentateuhului original pentru a-și legitima această

1. J.A. Montgomery, *The Samaritans. The earliest Jewish Sect*, 1907 (ediția Ktav 1968), pp. 197-203.
2. P. Kahle, „Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtexts", *TSK*, lxxxiii, 1915, pp. 399-409.
3. Bleddyn J. Roberts, *The Old Testament text and versions. The Hebrew Text in Transmission and the History of the Ancient Versions*, Cardiff, University of Wales Press, 1951, pp. 188.

credinţă. De fapt, nu se ştie cu absolută certitudine cine este autorul acestor modificări, din moment ce chiar şi în tradiţia iudaică întâlnim anumite indicii potrivit cărora lui YHWH i se aducea închinare şi pe muntele Garizim, indicii ce au fost înlăturate ulterior[1]. Pe de altă partea, există semne clare ale intervenţiei samaritenilor în textul Pentateuhului; de exemplu, în locul binecunoscutei propoziţii deuteronomice, „locul pe care îl va alege Domnul", samaritenii spun „locul pe care l-a ales Domnul", arătând prin aceasta că Sichemul a fost ales de Domnul încă din vremea lui Avraam, în timp ce Ierusalimul va fi ales mult mai târziu, după Moise, în timpul lui David[2]. Dacă tradiţia iudaică spune că Isaac a fost adus jertfă pe muntele Moria (Fac. 22,2), samaritenii identifică locul jertfei cu Moreh, lângă Sichem.

Respectarea strictă a textului tradiţional, susţinută de circumstanţe favorabile, a făcut ca forma textului, păstrată de Pentateuhul samaritean, să nu sufere mari modificări de-a lungul istoriei sale. Scrierea Pentateuhului samaritean, în momentul adoptării sale drept Biblie a comunităţii samaritene, era canaaneană; cu mici modificări, ea se păstrează în textul Pentateuhului până în zilele noastre. Asemenea textului masoretic, textul samaritean s-a transmis în cadrul unei comunităţi cu o anumită tradiţie religioasă. Atât textul masoretic, cât şi cel samaritean poartă urmele diferenţelor religioase şi ale disputelor teologice din comunităţile care le-au transmis şi dau mărturie despre dezvoltările ulterioare ale tradiţiilor Vechiului Testament. Şi mai mult, măsurile luate de rabbi Akiba de a fixa textul consonantic al Vechiului Testament nu au avut nici o influenţă asupra textului samaritean. Pe de altă parte, orice schimbări ar fi apărut în acest text în cursul timpului, nu se reflectă în istoria textului ebraic, şi din moment ce aceste schimbări nu pot fi nici numeroase, nici radicale, pe ansamblu,

1. Mackie, „Gerizim", în *A dictionary of the Bible*, editat de J. Hastings, vol ii, Edinburgh, 1900-1906, pp. 106.
2. E. König, „Samaritan Pentateuch", *în A dictionary of the Bible*, editat de J. Hastings, Edinburgh, 1900-1906, extra vol. p. 68.

putem spune că Pentateuhul samaritean se apropie cel mai mult de textul ebraic premasoretic[1].

Odată cu prima publicare a Pentateuhului samaritean în secolul al XVII-lea, bibliştii au fost de-a dreptul fascinaţi de ortografia sa şi de modul explicit de exprimare a vocalelor. Edmund Castell a semnalat rolul de vocală al literelor *waw* şi *yod*[2], iar Wilhelm Gesenius i-a dedicat o întreagă carte în care spune că Pentateuhul samaritean conţine mult mai multe *scriptiones plenae* decât textul masoretic. Mai mult, vocalizarea textului s-a păstrat mult mai bine în Pentateuhul samaritean decât în textul masoretic, iar acest lucru nu poate decât să sporească valoarea textului samaritean. Schimbările care apar, în special în ortografie şi morfologie, indică un stadiu mai avansat în dezvoltarea limbii. Astfel, foarte multe diferenţe între cele două texte se datorează faptului că samaritenii folosesc mult mai multe litere vocale şi *matres lectiones* decât masoreţii; lângă unele substantive apare şi pronumele personale indicând genul; unele sufixe arhaice specifice diferitelor cazuri, întâlnite în textul masoretic, sunt aici omise. Aparent, toate acestea sunt semne ale unei dezvoltări ulterioare şi pun în lumină anumite aspecte ale formei textuale a acestui Pentateuh în perioada masoreţilor tiberieni. Fluctuaţiile în pronunţare, deşi foarte puţine, demonstrează că guturalele nu erau întotdeauna bine rostite şi prezentau diferite forme, aceste variaţii reflectându-se uneori în text. Într-un studiu devenit deja clasic, Gesenius[3] demonstrează că totalitatea variantelor Pentateuhului samaritean se poate explica prin prisma a opt categorii de modificări ale bazei textuale păstrate intactă în textul masoretic:

1. corectări conforme cu gramatica populară;
2. glose sau explicaţii integrate în text;

1. Bleddyn J. Roberts, *op. cit.*, pp. 189-191.
2. Edmund Castell, *Animadversiones Samariticae in Pentateuchum*, în B. Walton (ed.), *Biblia Sacra Polyglotta*, vol 6, sect. 4: 1-9, Londra, 1657.
3. Gesenius, G., *De pentateuchi samaritani origine, indole et auctoritate commentatio philologico-critica*, 1815.

3. corectări conjuncturale ale unor cuvinte care prezintă dificultăți;
4. corectări ale unor locuri paralele;
5. interpolări mai ample plecând de la locurile paralele;
6. corectări ale unor pasaje ce prezintă dificultăți obiective și în special istorice;
7. forme influențate de dialectul samaritean;
8. pasaje influențate de teologia și hermeneutica samariteană[1].

Un alt indiciu al revizuirii textului samaritean îl constituie faptul că modificările intenționate erau introduse în text potrivit concepțiilor teologice; astfel, forma plurală *Elohim* este modificată uneori într-o formă singulară, un înger este introdus în scenă pentru a se evita unele antropomorfisme etc. O altă posibilitate care merită luată în seamă este cea sugerată de către Sperber, care explică mulțimea variantelor textuale plecând de la constatarea că în timp ce textul masoretic prezintă o formă care s-a dezvoltat într-un dialect întâlnit în Iudeea, textul samaritean ne prezintă particularitățile dialectului din Israelul perioadei postexilice[2]. Kahle a demonstrat că între textul samaritean și una dintre formele textuale presupuse de traducerea greacă, alta decât Septuaginta, există asemănări distincte[3]. Kahle și-a susținut întotdeauna această părere în vederea reconstituirii celui mai vechi text al Septuagintei, ferm convins că în secolul I d.Hr. a existat un text grec, al cărui original nu era Septuaginta pe care o cunoaștem, ci un text foarte asemănător cu cel samaritean. Astfel, pe lângă legătura sa directă cu textul masoretic, Pentateuhul samaritean poate aduce o lumină nebănuită și asupra altor probleme. Toate acestea vin să confirme punctul de vedere exprimat în

1. D. Barthélemy, *Histoire du texte hebraïque de l'Ancien Testament*, în *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Orbis Biblicus et Orientalis 21, Editions Universitaires Fribourg, Suisse, Vandenhoeck & Ruprecht Gottingen, 1978, p. 343.
2. A. Sperber, „Hebrew based upon Greek and Latin Transliterations", *HUCA* xii-xiii, 1937-1938, pp. 103-274.
3. P. Kahle, *The Cairo Geniza*, Schweich Lectures, 1941, p. 101.

cazul discuţiei referitoare la textul masoretic: în perioada precreştină au existat mai multe recenzii ale Pentateuhului. După o perioadă în care se traduce Pentateuhul în varianta LXX, când textul se caracteriza printr-o oarecare fluiditate, a urmat o perioadă de uniformitate graduală, în care apare şi textul masoretic. Problema relativei cronologii a genealogiilor de la Facerea 5 şi 11, în varianta masoretică, samariteană şi LXX, rămâne încă nerezolvată; toate trei reprezintă recenzii diferite ale originalului ebraic, neputându-se stabili cu certitudine care este greşită şi care este corectă. În plus, trebuie spus că fiecare dintre aceste trei versiuni îşi are simpatizanţii ei. Cronologia din Septaginta apare şi la Flavius Iosephus, iar cronologia samariteană este susţinută de Cartea Jubileelor şi de Faptele Apostolilor 7. Concluzia inevitabilă la care ajungem este că toate cele trei texte erau întâlnite la evrei, fiecare dintre ele reprezentând tradiţia unei localităţi sau a unei şcoli.

Numărul manuscriselor samaritene pare să nu fi fost niciodată prea mare. Faptul că doar foarte puţine dintre ele şi-au găsit loc în bibliotecile europene trebuie pus în legătură cu cinstirea pe care o primeau din partea anumitor comunităţi[1]. Cu toate acestea, nu trebuie exclusă posibilitatea unui număr mai mare de manuscrise, întrucât obiceiul iudaic de îngropare a manuscriselor greşite sau uzate nu a fost adoptat şi de către samariteni. E. Robertson a arătat în lucrarea sa *Catalogue of Samaritan MSS* cât de îngrijit erau pregătite manuscrisele biblice samaritene[2]. Pieile erau obţinute de la animale care fuseseră aduse drept jerftă de pace *şelamim*, şi erau scrise foarte atent cu ajutorul unei bucăţi ascuţite[3] de os sau cu un *stylus* metalic. În partea introductivă a lucrării citate mai sus

1. C.W. Dugmore, „Two Samaritan MSS in the Library of Queen's College", *JTS*, xxxvi, 1935, pp. 131-147.
2. E. Robertson, *Catalogue of Samaritan Manuscripts in the John Rylands Library at Manchester*, col xvii, Manchester, 1938.
3. Abraham Tal, „Le pentateuque samaritain", în *L'enfance de la Bible hebraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches recentes*, sub îndrumarea lui Adrian Schenker şi Philippe Hugo, *Le monde de la Bible*, no 52, Labor et fides, 2005, pp. 78.

se află o prezentare interesantă a caracteristicilor acestor manuscrise; am vorbit deja despre asemănarea dintre sistemul de vocalizare samaritean și cel babilonian, descoperit în manuscrisele Bibliei ebraice. În catalogul lui Robertson se spune că la început se făcea un simplu semn deasupra unei litere, pentru a atrage atenția asupra ei, de aici dezvoltându-se ulterior întregul sistem de vocalizare.

O cercetare mai atentă a textelor presamaritene descoperite în pustiul Iudeii conduce la o mai bună înțelegere a diferitelor componente ale textului samaritean. În ultimul timp, cercetătorii au fost de părere că acest text presupune două niveluri, a căror specificitate a putut fi înțeleasă abia odată cu descoperirea manuscriselor de la Qumran; se poate distinge așadar un substrat presamaritean și unul samaritean, cel din urmă fiind destul de slab reprezentat, îndepărtarea lui ajutându-ne să deosebim mai clar textul presamaritean, pe care se bazează textul samaritean. Criteriile prin care devine posibilă separarea acestor două straturi sunt, pe de o parte, trăsăturile textelor presamaritene cu ajutorul cărora putem deosebi primul strat, iar pe de altă parte, caracteristicile religiei, literaturii și limbii samaritenilor, cu ajutorul cărora putem deosebi cel de-al doilea strat al Torei lor[1]. În general, scribii textului Pentateuhului samaritean și ai textelor premasoretice se apropiau cu mare libertate de textul biblic; cu toate acestea, după ce s-a fixat conținutul tradiției samaritene, textul Pentateuhului samaritean se copia cu foarte multă atenție, asemenea textului masoretic. Cele mai multe diferențe sunt de natură ortografică sau se datorează metodelor diferite de pronunție. Desigur, aceste diferențe nu sunt deloc de neglijat, din moment ce aruncă o lumină nouă asupra istoriei limbii ebraice și asupra metodelor de pronunție în diferite locuri.

Imediat după 1616, când Pietro della Valle a adus o copie a Pentateuhului samaritean în Europa, cercetătorii au și început discuțiile legate de valoarea textului. Întrucât bibliștii protestanți acceptaseră textul masoretic drept *textus receptus*

---

1. E. Tov, *op. cit.*, p. 85.

al Vechiului Testament, nu au acordat prea mare atenție acestui text. Bibliștii romano-catolici, în căutare de noi argumente împotriva înțelegerii textului masoretic drept *textus receptus*, s-au arătat foarte interesați de el, întrucât era o mărturie care data cu mult înaintea textului masoretic. Abia în secolul XX textul a putut fi evaluat la justa lui valoare, de text pre-masoretic, independent de tradiția fariseică[1].

Înainte de a ne apleca asupra câtorva texte samaritene, se impun câteva remarci. În primul rând, am spus că samaritenii erau un grup foarte conservator, iar atitudinea evreilor față de ei era ambiguă, într-o oarecare măsură; dincolo de exemplele din Mișna, există puține mărturii, în literatura contemporană (în special apocrifă și pseudoepigrafă), referitoare la un real antisamaritanism. Deși nu exista nici un contact religios între samariteni și evrei, contactele obișnuite au continuat să aibă loc, mai ales la începutul erei creștine, când samaritenii au devenit o comunitate înfloritoare[2]. Ori de câte ori este vorba despre samaritanism, în locul termenului „sectă", Deist preferă termenul „curent" care s-a dezvoltat în perioada Vechiului Testament.

7.3. Ediții ale Pentateuhului samaritean

Pentateuhul samaritean nu s-a bucurat întotdeauna de atenția care i se acordă în zilele noastre. După cum relatează Abraham Tal de la Universitatea din Tel-Aviv, redescoperirea Pentateuhului samaritean se datorează lui Guillaume Postel, emisar pe lângă ambasada Franței de la Istanbul, între anii 1536-1537, care, în timpul sejurului său în Turcia, venind în contact cu câțiva

1. F.E. Deist, *Witnesses to the Old Testament, The literature of the Old Testament*, vol. 5, NG Kerkboekhandel, 1988, p. 104.
2. A.D. Crown, „The date and authenticity of the Samaritan book of Joshua as seen in its territorial allotments", *PEQ* 96/7(1964/5), pp. 90-92.

samariteni locali, a cumpărat de la aceştia o copie a Pentateuhului lor, alături de alte câteva lucrări în arabă, pe care le-a adus la Paris. Mai târziu, va publica lucrarea sa intitulată *Linguarum duodecim characteribus differentium alphabetum introductio ac legendi modus* (Paris, 1538), în care prezintă alfabetul samaritean şi caracteristicile sale, în comparaţie cu alfabetul pătrat adoptat de către Ezda. Într-o scrisoare adresată unui prieten, după o vizită la Nablus (1549), revine asupra problemei Pentateuhului pe care îl văzuse în sinagoga lor. Întors la Paris, îl reîntâlneşte pe celebrul orientalist Joseph Scaliger, căruia îi trezeşte interesul pentru samariteni. În lucrarea sa *Opus de emendatione temporum* (Paris 1583), Scaliger îşi exprimă dorinţa de a intra în posesia unui exemplar al Torei; deşi nu şi-a văzut visul împlinit, a reuşit cel puţin să stârnească interesul ambasadorului Franţei la Istanbul, Achille Harley de Sancy, spre studiile samaritene. Acesta l-a însărcinat pe pelerinul italian Pietro della Valle să obţină, în numele său, un manuscris al Pentateuhului samaritean, ceea ce acesta a şi făcut, aducându-i din călătorie două copii ale Pentateuhului samaritean. Întorcându-se la Paris, de Sancy i-a înmânat manuscrisul unui orator, Jean Morin, care a publicat cel de-al şaselea volum al Bibliei Poliglote de la Paris (1632). Câţiva ani mai târziu, Bryan Walton a republicat acelaşi manuscris în Biblia Poliglotă de la Londra. Edmund Castellus a adăugat acestei ediţii o listă cu 6000 de diferenţe între textul Pentateuhului samaritean şi textul masoretic, precum şi o listă cu 1900 de asemănări cu Septuaginta[1].

Natura textului Pentateuhului samaritean poate fi foarte uşor descrisă prin compararea sa cu textul masoretic de la care se îndepărtează adeseori. Prima clasificare critică a acestor diferenţe a fost pregătită în anul 1815 de către Gesenius[2].

1. Abraham Tal, *Le pentateuque samaritain, în L'enfance de la Bible hebraique. L'histoire du texte de l'Ancien Testament a la lumiere des recherches recentes, sub îndrumarea lui Adrian Schenker şi Philippe Hugo, Le monde de la Bible*, no 52, Labor et fides, 2005, pp. 79.
2. Gesenius, G., *De Pentateuchi Samaritani origine indole et auctoritate commentatio philologico-critica*, Halle, 1815

Aşadar, Biblia Poliglotă de la Paris (1645) a fost prima ediţie a Scripturii care a tipărit Pentateuhul samaritean, pe baza manuscrisului oferit de către Jean Morin[1]. Astfel, acest text era readus la viaţă în Occident, după mai multe secole de somn datorat anatemei iudaice[2], Pentateuhul samaritean fiind considerat de către evrei o scriere sectară. O altă ediţie a Pentateuhului samaritean a fost îngrijită de către Abraham Tal, bazându-se în principal pe manuscrisul 6 de la Nablus[3]. În Elveţia se cunosc încă două manuscrise ale Pentateuhului samaritean, care nu au fost adăugate la nici una din aceste ediţii precedente[4].

Cel mai vechi codex complet al Pentateuhului samaritean datează din 1149-1150, se numeşte *Codex Zurbil* şi se află la Biblioteca Universităţii Cambridge. Un alt codex, datând în jurul anului 1300, şi care conţine Pentateuhul samaritean este Codex Abişa; după cum Codex Aleppo este apreciat în cercurile iudaice, tot astfel şi acest codex al Pentateuhului samaritean se bucură de mare cinste în cercurile samaritene. Colofonul acestui text spune chiar că manuscrisul derivă de la Abişa, stră-strănepotul lui Aaron. Oricum, acesta este cel mai bun manuscris cunoscut al Pentateuhului samaritean.

---

1. Potrivit lui Richard Simon, Jean Morin prefera Pentateuhul Samaritean şi Septuaginta textului masoretic, pentru a-i înfrunta pe protestanţii care atribuiau valoare doar textului ebraic (J. Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exegese biblique*, Paris, Desclées de Brouwer, 1960, p. 115).
2. În privinţa istoriei redescoperirii Pentateuhului samaritean în Occident a se vedea J.P. Rothschild, „Autour du Pentateuque samaritain. Voyageurs, enthousiastes et savants", în J.R. Armogathe (ed.) *Le Grand Siécle et la Bible*, Paris, Beauchesné, 1989, pp. 61-74.
3. A. Tal, *The Samaritan Pentateuch*, Edited According to Ms 6 (C) of the Shekhem Synagogue (Texts and Studies in the Hebrew Language and Related Subjects 8), The Chaim Rosemberg School of Jewish Studies, Tel-Aviv, 1994.
4. Innocent Himbaza; Adrian Schenker, „Le Pentateuque Samaritain de la Biblioteque cantonale et universitaire Fribourg (Suisse)" L 2057, *Theologische Zeitscrift* 57, 2001, pp. 221-226; cahier special: Alttestamentliche Forschung in der Schweiz. Festheft der Theologischen Zeitschrift zum XVII Kongress der International Organization for the Study of the Old Testament 2001, Basel.

Principalele ediţii moderne ale Pentateuhului samaritean sunt[1]:

1. A.F. von Gall, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, vol. I-V (Giessen 1914-1918; retipărit la Berlin în 1966). Această ediţie critică încearcă să reconstituie forma originală a Pentateuhului samaritean selectând diferite pasaje din manuscrise, în timp ce variantele sunt redate în aparatul critic. Ediţia lui von Gall cuprinde toate manuscrisele cunoscute până atunci; prin urmare, nu conţine manuscrisul Abişa, care a fost publicat mai târziu[2].
2. A. şi R. Sadaqa, *Jewish and Samaritan Version of the Pentateuch – With Particular Stress on the Differences between Both Texts* (Tel-Aviv 1961-1965). Textul primelor patru cărţi ale Pentateuhului se bazează pe „un vechi manuscris samaritean din secolul al XI-lea", iar Deuteronomul se bazează pe manuscrisul Abişa.
3. L.F. Giron Blanc, *Pentateuco Hebreo-Samaritano – Genesis* (Madrid 1976). Această ediţie se bazează pe MS Add 1846 din Biblioteca Universităţii Cambridge şi înregistrează variante din 14 surse adiţionale.

7.4. Traduceri ale Pentateuhului samaritean

7.4.1. Samaritanikon

În Hexapla lui Origen se găsesc aproape 50 de pasaje dintr-o traducere greacă a Pentateuhului samaritean cunoscută sub numele de *Samaritanikon*; au existat foarte multe discuţii

1. E. Tov, *The textual criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis (Mn)/ Assen, 1992, pp. 83-84.
2. Ben-Zvi, *The Book of the Samaritans*, Ierusalim, 1976, pp. 233-250; Castro, F. Perez, *Sefer Abisa. Textos y Estudios del Seminario Filologico Cardenal Cisneros* 2, Madrid 1959.

referitoare la natura acestui text: unii au crezut că este vorba despre o traducere greacă liberă a textului ebraic, alții au socotit că avem de-a face cu o recenzie a Septuagintei bazată pe textul samaritean, în timp ce alții socoteau că este vorba despre o traducere greacă a unor pasaje din textul samaritean. Problema și-a aflat rezolvarea definitivă odată cu descoperirea unor fragmente care conțineau traducerea unor capitole din Deuteronom (24-29). Pe baza acestor fragmente s-a stabilit că este vorba despre o traducere a textului samaritean, traducătorii fiind în același timp foarte buni cunoscători ai Septuagintei, de care s-au și folosit la alcătuirea traducerii. Din păcate, s-au mai păstrat doar câteva fragmente ale acestei traduceri și doar câteva referințe în Hexapla.

7.4.2. *Targumul aramaic samaritean*

Este o traducere a Pentateuhului samaritean în dialectul aramaic al samaritenilor. Toate manuscrisele cunoscute ale acestui targum diferă foarte mult între ele, în privința originii lor existând două teorii principale. Prima teorie susține că avem de-a face cu manuscrise corectate – din perioada în care aramaica nu mai era o limbă vie – ale unui Targum neuniform, la alcătuirea căruia au trudit mai mulți traducători. A doua teorie susține că aceste manuscrise reprezintă traduceri paralele datând din perioada în care aramaica era încă o limbă vie; întrucât nici una dintre aceste versiuni nu a obținut un statut oficial în rândul comunității samaritene, nu s-a ajuns la vreo redactare finală a vreunei traduceri. Targumul samaritean s-a folosit în scopuri liturgice în sinagogile samaritene până în secolul al XVII-lea, mult timp după ce încetase întrebuințarea aramaicii în scopuri seculare. A fost adus în Europa pentru prima dată în 1616, în urma achiziționării unui manuscris la Damasc de către Pietro della Valle. Morinus l-a publicat pentru prima dată în 1645, în volumul VI al *Bibliei Poliglote de la Paris*. Va fi publicat din nou, într-o formă corectată, în *Biblia*

Poliglotă Walton care va sta de altfel la baza ediției din 1875, îngrijită de către Brüll. Targumul samaritean, bazat pe un manuscris din anul 1514, a cărui limbă este neinteligibilă în unele pasaje, prezintă mult mai puține adaosuri midrașice decât targumurile iudeo-palestiniene[1].

7.4.3. *Traducerile arabe ale Pentateuhului samaritean*

Acestea datează din secolele XI-XII d.Hr. Trebuie amintit că în perioada musulmană, araba devine *lingua franca* a samaritenilor. E. Robertson spune că în secolul al X-lea, Saadia a pregătit o traducere arabă a Pentateuhului pentru evrei, iar un secol mai târziu, un înțelept samaritean pe nume Abu 'l--Hasan, a adaptat această traducere după Pentateuhul samaritean[2]. Mai târziu, la începutul secolului al XIII-lea, Abu Sa'id, cunoscut și sub numele de Abu 'l-Barakat, a întocmit o nouă traducere arabă, pe baza textului ebraic, ajutându-se de Targumul samaritean și de *Peșitta*. Acest text a devenit versiunea arabă recunoscută de către samariteni, deși nu a luat niciodată locul Targumului samaritean[3].

Cele mai vechi manuscrise ale acestei traduceri datează din 1219-1220 (*Sarepta*) și 1226-1227 (Egipt); primul se află în Biblioteca Universității din Cambridge, iar cel de-al doilea la Roma, în Biblioteca berberă.

1. Abraham Tal, „The Samaritan Targum to the Pentateuch, its distinctive characteristics and its metamorphosis", *JSS* 21 (1976), pp. 26-38.
2. E. Robertson, *The relationship of the Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch to that of Saadya*, Saadya Studies, Manchester, 1943, pp. 166-177; M. Katan, „Sur quelques discordances dans la version du Pentateuque de Saadia", *Rev. d'Etudes Juives*, i/ii, N.S., Paris, 1937, pp. 115-119.
3. Bleddyn J. Roberts, *op. cit.*, pp. 195-196.

7.5. Alte texte de origine samariteană

7.5.1. Cronica Tolidah[1]

Deşi textul *Cronicii Tolidah* datează din perioada medievală târzie, fiind rodul muncii a mai multe generaţii de mari arhierei – fiecare mare arhiereu adăugând un pasaj la textul pe care îl primea –, se pare că originile acestei lucrări sunt mult mai îndepărtate. Este foarte probabil că astfel de cronici au jucat un rol important în controversa iudeo-samariteană legată de legitimitatea marelui arhiereu. Deşi această Cronică nu prezintă o deosebită valoare textuală în sine, întrucât nu se cunoaşte vreun original ebraic, nici alt text ebraic cu care să poată fi comparată, totuşi, fiind scrisă de către preoţi, ajută la înţelegerea modului în care aceştia au lucrat la transmiterea Pentateuhului. În aceste cronici, istoria nu se împarte în funcţie de domniile diferiţilor regi (aşa cum se întâmplă în lucrările istorice ale textului masoretic), ci în funcţie de perioadele în care marii arhierei se aflau la putere. Din studierea acestor cronici putem dobândi atât o mai bună cunoaştere a tradiţiilor redacţionale specifice preoţilor samariteni, cât şi o mai bună înţelegere a modului în care s-a dezvoltat tradiţia reflectată de textul masoretic[2].

7.5.2. *Textele* Qatab[3]

Aceste texte prezintă istorisiri biblice prescurtate. La început, Tora se citea exact aşa cum apărea în manuscris; ulterior au fost adăugate refrenuri la anumite intervale, refrenuri pronunţate

---

1. *Tolidah* înseamnă „genealogie" sau „istorie"; 1Par. 16,1-15 ne prezintă genealogia preoţilor din perioada preexilică.
2. F.E. Deist, *op. cit.*, p. 110.
3. *Qatab* înseamnă „prescurtat".

cel mai probabil de către cei ce ascultau citirea Torei. Cu timpul, aceste răspunsuri ale celor de față au crescut în număr și în lungime, făcând ca slujbele să devină foarte lungi. Pentru a facilita atât citirea textului biblic, cât și pronunțarea răspunsurilor de către participanții la slujbă, au fost create, în scopuri liturgice, texte scripturistice abreviate. În general, textele în versiunea *qatab* urmează îndeaproape textul masoretic, fiind părți ale pasajelor pe care samaritenii le consideră cele mai importante[1].

1. S. Lowy, *The principles of Samaritan Bible exegesis*, 1977.

Bibliografie

Adler, *Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Collection of Elkan Nathan Adler*, Cambridge, 1921.

Aland, K. *et al.*, *The Greek New Testament*, United Bible Societies, Londra/New York, 1998

Albright, William Foxwell, „New Light on early recensions of the Hebrew Bible", *BASOR* 140, 1955.

Alony, N., „Complete copies of the Aleppo Codex in Ierusalim and Bialystok", *Beth Mikra* 77, 1979.

Arzi, A. „Tiqqun Soferim", *EJ*, vol. 15.

Assaf, *Qirjath Sepher, Bibliographical Quarterly of the Jewish National and Univeristy Library*, vol. xxii, Ierusalim, 1946.

Atsalos, B., *La terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine*, Tesalonic, 1971.

Avigad, Nahman, „Baruch the Scribe and Zerahme'el the king's son", *IEJ* 28, 1978.

Avigad, Nahman, „Hebrew Bullae from the time of Jeremiah. Remnants of a burnt archive", *Israel Exploration Journal*, Ierusalim, 1986.

Bacher, W., „A contribution to the History of the Term «Massorah»", în *The canon and the Masorah of the Hebrew Bible. An introductory Reader*, editată de Sid. Z. Leiman, Ktav Publishing House, New York, 1974.

Bacher, W., „Genizah", *ERE*, vol. VI.

Bacher, W., *Die hebräische Sprachwissenschaft vom X bis zum XVI Jahrhundert. Mit einem einleitenden Abschnitte über die Massora*, Trier, 1892.

Barnes, W.B., „Ancient Corections in the Text of the Old Testament", *JthS* 1, 1899-1900.

Barr, J. „Review of BHS", *JSS* 25 (1980).

Barrera, Julio Trebolle, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*, traducere din limba spaniolă de Wilfred G.E. Watson, Brill Eerdmans, Leiden, 1998.

Barthélemy, D., „Histoire du texte hebraïque de l'Ancien Testament", în *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament, Orbis Biblicus et Orientalis 21*, Editions Universitaires Fribourg, Suisse, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1978

Barthélemy, D., „Les Tiqqune Sopherim et la Critique Textuelle de l'Ancien Testament", *VTS* 9, 1963.

Barthélemy, D., „Text, Hebrew, History of Bible", *IDBS* (Nashville 1976).

Barthélemy, Dominique, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, vol. I: *Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Nehemie, Esther*; vol. II: *Isaie, Jeremie, Lamentations*; vol. III: *Ezechiel, Daniel et les 12 prophetes* (OBO 50/1-2-3), Fribourg-Suisse/Göttingen, Editions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 1986, 1992.

Beit Arie, Malachi, „Medieval Hebrew Manuscripts as Cross-Cultural Agents", în *Hebrew Manuscripts of East and West. Towards a Comparative Codicology*, The Panizzi Lectures, 1992.

Beit Arie, Malachi, *Hebrew Codicology, Etudes de paleographie hebraïque*, Institut de Recherche et d'Histoire des textes, Paris, 1976.

Beit Arie, Malachi, *Hebrew Codicology; Tentative Typology of Technical Practices Employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts*, CNRS, Paris, 1977 şi The Israel Academy of Sciences and Humanities, Ierusalim, 1981.

Beit Arie, Malachi, „The Art of Writing and the Craft of Bookmaking", în *Hebrew Manuscripts of East and West. Towards a Comparative Codicology*, The Panizzi Lectures, 1992, The British Library.

Ben-Zvi, Itzhak, „The Codex of Ben Asher", în *The canon and the Masorah of the Hebrew Bible. An introductory Reader*, editată de Sid. Z. Leiman, Ktav Publishing House, New York, 1974.

Bergsträsser, G., *Hebräische Grammatik*, Leipzig, 1918.

Bickerman, E.J., *The Jews in the Greek Age*, Cambridge MA, Londra, 1988.

Blank, S.H., „A Hebrew Bible in the Hebrew Union College Library", HUCA 2 (1931).

Bowman, J., *Samaritan documents relating to their history, religion and life*, 1977.

Brockington, L.H., *The Hebrew Text of the Old Testament. The Readings Adopted by the Translators of the New English Bible*, Oxford/Cambridge, University Press, 1973.

Burrows, Millar (ed.), *The Dead Sea Scrolls of the S. Mark Monastery: I, The Isaiah Manuscript with Habakkuk Commentary.*

Castell, Edmund, *Animadversiones Samariticae in Pentatenchum*, în B. Walton (ed.) *Biblia Sacra Polyglotta*, vol. 6, sect. 4 : 1-9, Londra, 1657.

Castro, F.P.P., *El cadre de profetas de El Cairo*. Tomo VII : *Profetas menores*, 1979 ; Tomo III : *Samuel*, 1983.

Castro, F. Perez, *Sefer Abisa (Textos y Estudios del Seminario Filologico)*, Cardenal Cisneros 2, Madrid 1959.

Chiesa, B., *L'Antico Testamento Ebraico secondo la tradizione palestinense*, Torino, 1978.

Chiesa, B., *Textual History and Textual Criticism of the Hebrew Old Testament, The Madrid Qumran Congress II*, Leiden, 1992.

Chiesa, Bruno, „Some Remarks on Textual Criticism and Editing of Hebrew Texts", *Manuscripts of the Middle East* 6 (1992).

Coggins, R.J., *Samaritans and Jews. The origin of Samaritanism reconsidered*, 1975.

Cooney, J.D., „The papyri and their sealings, with a brief description of their unrolling", în *E.G. Kraeling (ed.), The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, New Heaven, 1953.

Cornițescu, Pr. Prof. Dr. Emilian, *Descoperiri arheologice în Țara Sfântă în ultimii cincizeci de ani (1920-1970) și raportul lor cu Vechiul Testament*, teză de doctorat în teologie. *ST* 9-10, 1982.

Cross, F.M. ; Talmon, S., *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, MA-Londra, 1975.

Cross, F.M, „The development of the Jewish scripts", în G.E. Wright (ed.), *The Bible and the ancient Near East*, 1961.

Cross, F.M., *The Old Testament at Qumran, The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Sheffield, 1995.

Cross, F.M. ; Freedman, D.N., *Early Hebrew Orthography*, 1952.

Cross, F.M., „Contribution of the Qumran Discoveries to the Study of the Biblical Text", *IEJ*, XVI (1966).

Cross, F.M., „New directions in Dead Sea Scroll research : II. Original biblical text reconstructed from newly found fragments", *BR* 1 (1985).

Cross, F.M., „The evolution of a theory of local texts", în *1972 Proceedings*, Society of Biblical Literature.

Cross, F.M., „The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert", *HTR* 57 (1964).

Cross, F.M., *The Old Testament at Qumran*, în *The Ancient Library of Qumran*, 1961.

Crown, A.D., „The date and authenticity of the Samaritan book of Joshua as seen in its territorial allotments", *PEQ* 96/7(1964/5).

Daniel, Constantin, *Civilizația feniciană*, Editura Sport-Turism, București, 1979.

Deist, F.E., *Witnesses to the Old Testament, The literature of the Old Testament*, vol. 5, NG Kerkboekhandel, 1988.

Deist, F.E., „Prior to the dawn of apocaliptic", *OTWSA*, 25/6 (1982/1983).

Derenbourg, J., „Manuel du lecteur d'un auteur inconnu", în *Journal Asiatique*, seria a şasea, tome XVI (1870).

Diez Macho, A., „A new list of so-called «Ben Naftali» manuscripts", în D.W. Thomas; W.D. McHardy (ed.), *Hebrew and Semitic Studies*, 1963.

Dotan, A., „Masorah", *EJ* 16.

Dotan, A., תורה נביאים וכתובים מדויקים היטב על פי הניקוד הטעמים והמסורה של אהרון בן מושה בן אשר בכתב יד לצנורד, Tel-Aviv, 1976.

Dotan, A., *The Diqduqe Hatte'amim of Aharon ben Mose ben Aser*, Ierusalim, 1967.

Dothan, Trude, *The Philistines and Their Material Culture*, Yale University Press, New Haven şi Londra, 1982

Dugmore, C.W., „Two Samaritan MSS in the Library of Queen's College", *JTS*, xxxvi, 1935.

Elliger, K.; Rudolph, W. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, 1967-1977.

Emerton, J.A., „Were the Lachish letters sent to or from Lachish?", *PEQ* 133 (2001).

Engnell, Ivan, *A rigid Scrutinity (tr. J.T. Willis)*, Nashville, 1969.

Engnell, Ivan, *Critical Essays on the Old Testament*, Londra, 1970.

Eph'al, Israel; Naveh, Joseph, *Aramaic ostraca of the fourth century BC from Idumaea*, Magness Press, Hebrew University, Israel Exploration Society, 1996.

Eshel, Esther; Kloner, Amos, „An aramaic ostracon of an edomite marriage contract from Maresha, dated 176 B.C.E." *IEJ*, vol. 47, nr. 1-2, 1997.

Fishbane, M., *Biblical Interpretation in ancient Israel*, Oxford, 1985.

Friedländer, M., „Some Fragments of the Hebrew Bible with Peculiar Abbreviations and peculiar signs for vowels and accents", *PSBA*, xviii, 1896.

Gaster, M., *The Samaritans - Their History, Doctrines and Literature*, The Schweich Lectures, 1923, London, 1925.

Geiger, A., *Urschrift und Übersetzungen der Bibel*, Breslau, 1857.

Gerleman, G., „Synoptic Studies in the Old Testament", *LUA N.F.I*, xliv, 5 (1948).

Gesenius, G., *De pentateuchi samaritani origine, indole et auctoritate commentatio philologico-critica*, 1815.

Gibson, J.C., *Textbook of syrian semitic inscriptions, vol. II, Aramaic Inscriptions*, Oxford, 1975.

Ginsburg, C.D., *Introduction to the massoretico-critical edition of the Hebrew Bible*, publicat de Trinitarian Bible Society, Londra, Viena, 1897.

Ginsburg, C.D., *Jacob Ibn Adonijah's Introduction to the Rabbinic Bible*, 1867.

Glock, Albert E., *Archaeology, history and culture in Palestine and the Near East: essays in memory of Albert E. Glock*, Scholars Press, Atlanta, 1999.

Goitein, S.D., *The Mediterranean Society*, California, 1971.

Gordis, R., *The Biblical Text in the Making. A study of the Ketib-Qere*, Philadelphia PA, 1937.

Goshen-Gottstein, M.H., „The textual criticism of the Old Testament: rise, decline, rebirth", *JBL* 102 (1983).

Goshen-Gottstein, M.H., *The book of Isaiah, Sample Edition with Introduction*, 1965.

Goshen-Gottstein, „The Aleppo Codex and the rise of the massoretic text", *BA* 42 (1979).

Goshen-Gottstein, „The Rise of the Tiberian Bible Text, to N.H. Tur Sinai – master and friend – on his seventy-fifth birthday", în *The canon and the Masorah of the Hebrew Bible. An introductory Reader*, editat de Sid. Z. Leiman, Ktav Publishing House, New York, 1974.

Gottstein, M.H., „Biblical manuscripts in the United States", *Textus 2* (1962).

Graetz, A., *Geschichte der Juden*, 1909.

Haelst, Joseph Van, *Les origines du Codex*, în *Bibliologia. Elementa ad librorum studia pertinentia. Les Débuts du Codex, Actes de la journée d'étude organisé à Paris les 3 et 4 juillet 1985 par l'Institut de Papyrologie de la Sorbonne et l'Institut de Recherche et d Histoire des Textes*, édités par Alain Blanchard, Brepols-Turnhout, 1989.

Hanau, Z., *Shaase Zimrah*, Hamburg, 1718.

Hanson, R.H., „Paleo-Hebrew Scripts in the Hasmonean Age", *BASOR* 175 (1964).

Haran, M., *On the diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel*, Congress Volume, Ierusalim 1986, ed. J.A. Emerton, Leiden, 1988.

Hârlăoanu, Alfred, *O istorie a mozaismului şi a Israelului antic*, Editura Nemira, Bucureşti, 2001.

Harris, Roberta L., *The world of the Bible*, Thames and Hudson, Londra, 1995.Hershel, Shanks, *Jeremiah's scribe and confidant*

speaks from a hoard of clay bullae, în Hershel Shanks; Dan P. Cole (ed.), *Early Israel*, vol. I, *The Best of BAR*, Washington D.C., 1992.

Herr, M.D., „Tanhuma Yelammedenu", *EJ*, vol. 15.

Hirschfeld, H., „The Dot in semitic palaeography", *JQR x, N.S.*, 1919/1929.

Hopkins, S., „The Oldest Dated Document in the Geniza", *Studies in Judaism and Islam Presented to Shelomo Dov Goitein on the Occasion of his Eightieth Birthday* (ed. Sh. Morag *et al.*), Ierusalim, 1981.

Horowitz, H.S., *Mechilta d'Rabbi Ishamel cum variis lectionibus et adnotationibus*, Ierusalim, 1960.

Horowitz, H.S., *Siphre d'be Rab. Fasciculus primus: Siphre ad Numeros adjecto Siphre Zutta*, Leipzig, 1917.

Irigoin, Jean, *Preface*, în *Bibliologia. Elementa ad librorum studia pertinentia. Les Débuts du Codex*, 1989.

Johnson Paul, *O istorie a evreilor*, trad. de Irina Horea, Hasefer, București, 2001.

Jensen, H., *Sign, Symbol and Script. An account of Man's Efforts to Write*, Londra, 1970

Kadushin, M., *The Rabbinic Mind*, New York, Toronto, Londra, 1965.

Kahle, P., „Felix Pratensis – a Prato, Felix. Der Herausgeber der Ersten Rabbinerbibel, Venedig 1516-1517", în *Die Welt des Orients*, i, 1947.

Kahle, P., *Der masoretiche Text des Alten Testaments nach der Überlieferung der Babylonyschen Juden*, Leipzig, 1902.

Kahle, P., „Die hebräischen Bibelhandscriften aus Babylonien", *ZAW* v, *N.F.*, 1928.

Kahle, P., „Die masoretische Überlieferung des Hebräischen Bibeltextes", în *Bauer-Leander's Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Halle, 1922 (retipărită la Hildesheim 1966).

Kahle, P., *Masoreten des westens*, vol. i, BWAT viii N.F., 1972; vol. ii BWANT 3, Folge, Heft 14, 1930.

Kahle, P., *The Cairo Genizah*, Londra, 1947 (ediția a doua, Oxford, 1959).

Kahle, P., „Paragraphs 6-9 in Bauer-Leander", *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, Halle, 1922.

Kahle, P., „Untersuchungen zur Geschichte des Pentatenchtexts", *TSK*, lxxxiii, 1915.

Katan, M., „Sur quelques discordances dans la version du Pentateuque de Saadia", *Rev. d'Etudes Juives*, i/ii, N.S., Paris, 1937, pp. 115-119.

Kenniccot, Benjamin, *Dissertatio generalis in Vetus Testamentum Hebraicum; cum variis lectionibus ex codicibus manuscriptis et impressis*, Oxonii, 1789.

Kenniccot, Benjamin, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus 1-2*, Oxonii (Oxford), 1775-1780.

Kenyon, Frederic, *Our Bible and the ancient manuscripts*, Eyre & Spottiswoode, Londra, 1962.

Kippenberg, H.G., *Garazim und Synagoge*, 1971.

Kittel, R.; Kahle, P., *Biblia Hebraica*, Stuttgart, 1937.

Knauf, Ernst Axel, *Les milieux producteurs de la Bible Hébraïque, în Introduction à l'Ancien Testament*, textes édités par Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Cristophe Nihan, Labor et Fides, *Le monde de la Bible* no 49.

Knight, D.A., *Rediscovering the Traditions of Israel. The Development of the Traditio-Historical Research of the Old Testament, with Special Consideration of Scandinavian Contributions*, Missoula, Montana, 1975.

König, E., „Samaritan Pentateuch", în *A dictionary of the Bible*, editat de J. Hastings, Edinburgh, 1900-1906.

Koren, M., חורה נביאים וכחובים, Ierusalim, 1966.

Lagarde, Paul de, *Anmerkungen zur griechischen übersetzung der Proverbien*, Leipzing, 1863.

Laperrousaz, E-M, „Note sur l'origine des manuscrits de la Mer Morte", *Annales* 6 (1987).

Lauterbach, J, *Mekilta of R.Ishamel*, 3 vol., vol. 2, Philadelphia, 1949.

Lemaire, A., *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israel*, Fribourg, 1981.

Leveen, J., *The Hebrew Bible in Art*, Schweich Lectures, 1939, Londra, 1944.

Levias, Levias, *Massorah*, JE 8 (New York, Londra), 1994.

Levy, J., *Neuhebräisches und chaldäisches Worterbuch über die Talmudim und Midrashim 3*, Leipzig, 1883.

Lieberman, S., *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, 1950.

Lowy, S., *The principles of Samaritan Bible exegesis*, 1977.

Mackie, „Gerizim", în *A dictionary of the Bible*, editată de J. Magen, Itzhak, Hastings, Edinburgh, 1900-1906.

Margoliouth, G., *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, Londra, 1899.

Mazar, Amihai, *Archaeology of the Land of the Bible, 10 000 – 586 B.C.E.*, New York: Doubleday, 1990.

McCarthy, Carmel, „The Tiqqune Sopherim and other theological corrections in the Masoretic Text of the Old Testament", *OBO* 36, Universitätsverlang Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1981.

McCormick, M., „The Birth of the Codex and the Apostolic Life--Style", *Scriptorium*, 39 (1985).

McDonald, J., *The Samaritan Chronicle No II (or Sepher Ha-Yammim)*, Berlin, 1969.

McDonald, J., *The Theology of the Samaritans*, Philadelphia PA 1964.

McKane, W., „Observations on the Tikkune-Soperim", în *On Language, Culture and Religion*: in Honor of E.A. Nida. The Hague, Paris, 1974.

Metzeger, B.M., *The text of the New Testament*, Oxford, 1968.

Meyer, R., *Hebräiche Grammatik*, Bd. I, 1966.

Milik, J.T., *Ten years of discovery in the wildernes of Judaea*, S.C.M. Press, Londra, 1959.

Millard, A.R., „Ebla and the Bible: What's left (if anything)?" *BRev* 8 (1992).

Millard, A.R., „History and legend in early Babylonia", în Long, V.P. *et al.* (ed.), *Windows into Old Testament History*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002.

Millard, A.R., „The practice of writing in ancient Israel", *BA* 35 (1972).

Minns, E.H., „Parchments of the Parthian Period from Avroman", *Journal of Hellenistic Studies* 35 (1915).

Montgomery, J.A., *The Samaritans. The earliest Jewish Sect*, 1907 (Ktav edition 1968).

Moore, G.F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, Cambridge, MA, 1927-1930.

Moshkowitz-Hamiel, *Introduction to the Study of the Bible*, vol. I, Heb., Ramat Gan, 1987.

Mulder M.J. (ed.) *Mikra Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in the Ancient judaism and Early Christianity*, Pliladelphia, 1988.

Mulder, M.J. „The transmission of the biblical text", în M.J. Mulder; H. Sysling (ed.), *Mikra. Text, transmission, reading and interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen/Maastricht/Philadelphia, Van Gorcum/Fortress, 1988.

Murtonen, A., *Materials for a non-Massoretic Grammar*, vol. I, 1958.

Naveh, J., „An aramaic tomb inscription written in palaeo-hebrew script", *Israel Exploration Journal* 23 (1973).

Neubauer, A., „The introduction of the Square characters in Biblical MSS and an account of the earliest MSS of the Old Testament", vol. iii, *Studia Biblica et Ecclesiastica*, Oxford, 1891.

Nyberg, H.S., *Studien zum Hoseabuche. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Problems der alttestamentliche Textkritik*, Uppsala, 1935.

Olshausen, J., *Lehrbuch der hebräischen Sprache*, Braunschweig, 1861.

Orlinsky, H.M., „The origin of the Kethib Qere System – A New Approach", *VTSup* 7 (1960).

Perdue, Leo; Toombs Lawrence, Johnson Garry, *Archaeology and biblical interpretation, essays in memory of Glenn Rose*, John Knox Press, 1987.

Pfeiffer, R.H., *Introduction to the Old Testament*, New York și Londra, 1941.

Puech, E., *Les ecoles dans l'Israel preéxilique : données epigraphiques*, Congress Volume, Ierusalim, 1986, Leiden, 1988.

Purvis, J.D., *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Text*, Cambridge MA, 1968.

Qimron, E., „The need for a comprehensive critical edition of the Dead Sea Scrolls", Schiffman, L.H., Sheffield în *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, JSOT Press, 1990.

Reicke, B., *The New Testament era*, 1969.

Revell, E.J., *Biblical texts with palestinian pointing and their accents*, Missoula MT, 1977.

Richler, B., *Guide to Hebrew Manuscript Collections*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Ierusalim, 1994.

Ringrenn, H., „Oral and Written Transmission in the Old Testament, Some Observations", *ST* 3 (1949).

Roberts, C.H., *Manuscripts, Society and Belief in Early Christian Egypt*, Oxford, 1979

Roberts, B.J., *The Old Testament Text and Versions. The Hebrew Text in Transmission and the History of the Ancient Versions*, Cardiff, 1951.

Roberts, C.H.; Skeat, T.C., *The Birth of Codex*, Oxford, 1983.

Robertson, E., *Catalogue of Samaritan Manuscripts in the John Rylands Library at Manchester, col xvii*, Manchester, 1938.

Robertson, E., *The relationship of the Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch to that of Saadya, Saadya Studies*, Manchester, 1943.

Rossi, J.B. de, *Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa MSS. Editorumq. Codicum congerie haustae*, 1-5 Parma, 1784-1788, retipărită la Amsterdam, 1969.

Rothschild, J.P., „Autour du Pentatueque samaritain. Voyageurs, enthousiastes et savants", în J.R. Armogathe (ed.) *Le Grand Siécle et la Bible*, Beauchesne, Paris, 1989.

Ruger, H.P., *An English Key to the Latin Words and Abbreviations and the Symbols of Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, 1981.

Sassoon, D.S., *Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library*, Londra, 1932.

Schenker, Adrian ; Hugo, Phillipe, „La conscience des problemes textuels de l'Áncien Testament. Etat de la question hier et aujourd'hui", în *L'enfance de la Bible hebraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches recentes*, Labor et Fides, Le Monde de la Bible, no 52, 2005.

Schenker, Adrian ; Himbaza, Innocent, „Le Pentatèuque Samaritain de la Biblioteque cantonale et universitaire Fribourg (Suisse) L 2057", *Theologische Zeitscrift* 57, 2001.

Shehadeh, H., *The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch, Prolegomea to a Critical Edition*, unpubl diss., Hebrew University, Ierusalim, 1977.

Shehadeh, H., *The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch, Volume One : Genesis-Exodus,* Ierusalim, 1989.

Siegel, J.P., „The employment of paleo-hebrew characters for the divine name at Qumran in the light of Tannaitic sources", *HUCA* 42/1971.

Shanks, Hershel, „Jeremiah's scribe and confidant speaks from a hoard of clay bulae", în H. Skanks şi Dan P. Cole (ed.), *Early Israel*, vol. I, *The best of BAR*, Washington DC, 1992.

Skehan, P.W., „The Biblical Scrolls from Qumran and the Text of the Old Testament", *BA* 28 (1965).

Slotki, I.W., *Masseketh Soferim, The Minor Tractates of the Talmud.* Massektoth ketannoth 1, Londra 1965.

Sperber, *A Historical Grammar of Biblical Hebrew – A presentation of Problems with suggestions to Their Solution*, Leiden, 1966.

Sperber, A., „Hebrew based upon Greek and Latin Transliterations", *HUCA* xii-xiii (1937-1938).

Sperber, A., „Septuaginta – Probleme", *BWAT* III 13, Stuttgart, 1929.

Sperber, A., „Problems of the Masora", *Hebrew Union College Annual* 17 (1942-1943).

Stager, Lawrence E., „The Fury of Babylon, Ashkelon and the Archaeology of Destruction", *Biblical archaeology review*, ianuarie/ februarie 1996.

Steinmann, J., *Richard Simon et les origines de l'éxègese biblique*, Paris, Desclées de Brouwer, 1960.

Sternberg, F. ; Wolfe, L., „Objects with Semitic inscriptions, 1100 B.C.-700 A.D., Jewish, early Christian and Byzantine antiquities", *Auction* XXIII, Zürich, 1989.

Strack, H.L., *Einleitung in das Alten Testament*, ediţia a VI-a, München, 1906.

Strack, H.L., „Masora", *PRE*, 12.3, pp. 393-399.

Sturtevant, E.H., *Lingustic change. An introduction to the historical study of language*, 1968.

Tal, Abraham, „Le pentatéuque samaritain", în *L'enfance de la Bible hebraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament á la lumiére des recherches recentes*, sub îndrumarea lui Adrian Schenker şi Philippe Hugo, Le monde de la Bible, no 52, Labor et fides, 2005.

Tal, A., „The Samaritean Targum to the Penthateneh, its distinctive characteristics and its metamorphosis", *JSS* 21, 1976.

Tal, Abraham, *The Samaritan Targum of the Pentateuch : a Critical Edition*, vol. I-III, Tel-Aviv, 1980-1983.

Talmon, S., „The Old Testament Text", în P.R. Ackroyd ; C.F. Evans (ed.), *The Cambridge History of the Bible* I, 1970.

Talmon, S., „The textual study of the Bible – a new outlook", în Cross, F.M. ; Talmon, S., *Qumran and the history of the biblical text*, 1975.

Teicher, J.L., „The Ben Asher Bible Manuscripts", în *The canon and the Masorah of the Hebrew Bible. An introductory Reader*, editat de Sid. Z. Leiman, Ktav Publishing House, New York, 1974.

Tov, Emanuel, „The text of the Old Testament", în *The World of the Bible*, A.S. van der Wounde, M.J. Mulder, *et al.* (eds.) 1 Grands Rapids Mich, 1986.

Tov, E., *The textual criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis/Aasen, 1992.

Tov, Emanuel, „L'incidence de la critique textuelle sur la critique litteraire dans le livre de Jeremie", *RB* LXXIX (1972).

Tov, Emanuel, „The nature and background of harmonisations in biblical manuscripts", *JSOT* 31 (1985).

Turner, E.G., *The Typology of the Early Codex*, Philadelphia PA, 1977.

Vladimirescu, Mihai, „Principalele descoperiri arheologice din Ierusalim în ultimii ani, *Altarul Banatului*, nr. 1-3 (2003).

Waard, J.; Dirksen, P.B.; Goldman, Y.; Schafer, R.; Saebo, M. (ed.), *Megilloth* (BHQ 18), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2004.

Waldman, N.M., *The Recent Study of Hebrew. A Survey of the Literature with Selected Bibliography*, Winona Lake, 1989.

Walters, Peters, *The Text of the Septuagint*, editat de D.W. Gooding, Cambridge University Press, 1973.

Warner, S., „The Alphabet: an Innovation and its Diffusion", *VT* 30 (1980).

Weil, G.E., „La Massorah", *REJ* 131 (1972).

Weil, G.E., *Massorah Gedolah iuxta codicem Leningradensem B19 a*, Pontificium Institutum Biblicum, Rome, 1971.

Weingreen, J., *From Bible to Mishna. The continuity of tradition*, Manchester University Press, 1976.

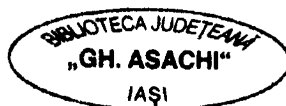
Wickes, W., *A treatise on the Accentuation of the Twenty-One so-called Prose Books of the Old Testament*, Oxford, 1887.

Wurtheim, E., *Der Text des Alten Testaments, Eine Einfuhrung in die Biblia Hebraica von Rudolph Kittel*, Stuttgart, 1963.

Yeivin, Israel, *Introduction to the Tiberian Masorah*, traducere şi editare E.J. Revell, *Masoretic Studies* 5, publicată de Scholars Press for The Society of Biblical Literature şi The International Organization for Masoretic Studies, 1980

Yeivin, Israel, „The New edition of the Biblia Ebraica – its text and Massorah", *Textus* 7 (1969).

Ze'ev, Ben, ספר חלמוד לשון עברי, ediţiile: 1796, 1912.



Cuprins

www.polirom.ro

Redactor: Mihai-Silviu Chirilă
Coperta: Radu Răileanu
Tehnoredactor: Alexandru Popovici

Bun de tipar: noiembrie 2006. Apărut: 2006
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iaşi, Tel. & Fax (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232)21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. Box 1-728, 030174
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
Tel./Fax: 211.32.60, 212.29.27, E-mail: office@luminatipo.com

POLIROM

RELIGIE

Biblia ebraică a suscitat de-a lungul timpului vii dispute legate de apariţia şi transmiterea textului sacru. Au circulat diverse teorii, de la cea a inspiraţiei totale a Scripturii, potrivit căreia Dumnezeu le-a sugerat scriitorilor biblici chiar şi semnele vocalice ale alfabetului ebraic, până la cea care consideră Biblia o lucrare lipsită de inspiraţie divină. Depăşind aceste extreme, cercetătorii biblici, teologi şi filologi, au arătat că Scrierea Sfântă este rezultatul unor eforturi de generaţii de a consemna şi transmite cât mai fidel cuvântul revelat al lui Dumnezeu. Originile textului ebraic, diferenţa dintre canonul ebraic şi cel biblic creştin al Vechiului Testament, apariţia textului masoretic, păstrarea textului biblic în manuscrise şi în principalele ediţii moderne ale Bibliei ebraice sunt temele abordate în acest volum referenţial atât pentru studiile biblice, cât şi pentru cele de filologie clasică din ţara noastră.

- Originile textului ebraic
- Scribii
- Textul masoretic
- Transmiterea textelor ebraice sub formă de manuscris
- Manuscrisele Vechiului Testament
- Principalele ediţii ale Bibliei ebraice
- Pentateuhul samaritean

ISBN 973-46-0407-4
978-973-46-0407-4





EDITURA POLIROM
www.polirom.ro